



DIE SITTLICHE WELTANSCHAUUNG

DES

PINDAROS UND AESCHYLOS.

VON

DR. E. BUCHHOLZ,

[illegible]



LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1869.

HERRN Dr. K. F. AMEIS,

PROFESSOR UND PRORECTOR AM GYMNASIUM
ZU MÜHLHAUSEN,

IN AUFRICHTIGER HOCHACHTUNG UND COLLEGIALISCHER
ZUNEIGUNG

GEWIDMET.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift besteht aus zwei selbständigen Abhandlungen, von denen die erste die Ethik des Pindaros, die zweite die des Aeschylos zum Gegenstande hat. Warum ich gerade diese beiden Dichter hier zusammengestellt habe, bedarf kaum einer eingehenderen Motivirung. Beide sind durch und durch fromm und in ihren religiösen und sittlichen Anschauungen sehr nahe verwandt; Beide verfolgen die Tendenz, über die Götter würdigere Ansichten zu verbreiten, den Bestand der Mythentradition zu purificiren und überhaupt die religiösen und ethischen Begriffe ihres Volkes zu läutern und zu veredeln. Der lyrische und der tragische Titane begegnen sich hier auf demselben Gebiete.

Der Verfasser beabsichtigt durch die vorliegende Arbeit eine Lücke der pindarischen und äschyleischen Literatur auszufüllen; denn obwohl die Ethik des Pindaros und Aeschylos hin und wieder in den Kreis wissenschaftlicher Untersuchung gezogen ist, so fehlte es doch bisher an einer eigentlichen systematischen Darstellung derselben. Was zunächst Pindar betrifft, so hat allerdings bereits Bippart in seiner Schrift 'Pindar's Leben, Weltanschauung und Kunst' mehrere Capitel der pindarischen Ethik behandelt; da aber seine Aufgabe darin bestand, nicht sowohl die Ethik als solche ex professo darzustellen, als vielmehr nur diejenigen Momente hervorzuheben, welche für ein Gesammtbild der pindarischen Denk- und Anschauungsweise als charakteristische Züge unentbehrlich erschienen, so ist selbstverständlich die Bippart'sche Darstellung der Ethik Pindar's weder extensiv vollständig, noch auch in den von ihm behandelten Theilen derselben erschöpfend. Vielmehr giebt Bippart nur die äusseren Umrisse oder, mit anderen Worten, eine allgemeine Skizze der vorzüglichsten sittlichen Ideen Pindar's. — Manche wichtige Punkte der pindarischen Sittenlehre behandelt auch der zu früh verstorbene G. Dronke in seinem Aufsatze 'über die religiösen und ethischen Anschauungen Pindar's', welcher sich

ursprünglich im 14. Jahrgange (1860) der Zeitschrift für das Gymnasialwesen (S. 68—79) abgedruckt findet, später aber seiner Abhandlung über 'die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles' im 4. Supplementbande der Fleckeisen'schen Jahrbücher für classische Philologie von der Redaction dieser Zeitschrift als Anhang beigefügt ist. Indess — abgesehen davon, dass Dronke selbst später die Resultate jener pindarischen Abhandlung schon für antiquirt hielt — war er auch weit entfernt, in derselben eine 'vollständige Darstellung der Ethik Pindar's geben zu wollen; was er bietet, beschränkt sich auf allerdings höchst werthvolle Ausführungen über die pindarische Kritik und Umgestaltung der traditionellen Mythen, über das Verhältniss zwischen Göttern und Menschen und über den Neid der Götter, sowie über den Unsterblichkeitsglauben Pindar's und die harmonische Ausbildung des Menschen. Eine vollständige Ethik wird man daher in jener übrigens verdienstlichen Abhandlung Dronke's durchaus nicht suchen dürfen. — Ich glaubte daher keine überflüssige Arbeit zu unternehmen, wenn ich eine systematische Darstellung der pindarischen Sittenlehre versuchte; die Resultate dieses Versuches liegen hier vor. Die wesentlichste Grundlage meiner Arbeit bildet ein eingehendes Studium des Dichters selbst und eine wiederholte Lectüre seiner Epinikien und Fragmente mit besonderer Rücksicht auf den ethischen Gesichtspunkt. Dass ich ausserdem den dahin einschlagenden Schriften, namentlich Nägelsbach's, Bippart's, Dronke's, Scherer's u. A., eine sorgfältige Beachtung geschenkt habe, bedarf kaum der Versicherung, und die Arbeit selbst legt genügendes Zeugniss davon ab; wobei ich nur noch bemerke, dass es mir trotz aller Bemühungen nicht gelungen ist, mehrerer meinen Gegenstand betreffenden Abhandlungen habhaft zu werden. Es sind folgende:

G. Bippart, theologumena Pindarica. Diss. phil. Jenae 1847. Hochhausen.

F. Hertzberg, de ethicis in Pindaro monitionibus. Diss. acad. Helsingfors 1840.

Lud. Heller, de pietatis et religionis sensu, quem poetarum Graecorum imprimisque Pindari carmina spirant. Erlangae 1817.

O. F. L. Petri, anthologia Pindarica theologica-moralis. Brunsvigii 1831.

A. G. Sjöström, diss. acad. de ethicis in Pindaro monitionibus. Helsingfors 1840.

G. Wachsmuth, de Pindaro republicae constituendae et gerendae praeceptore disputt. II. Kieliae 1823. 24. Mohr.

Winiewski, über die Quelle von Pindar's Glauben über den Zustand der Seelen nach dem Tode. Ind. lectt. 1845. 46. Münster.

Zeyss, Otto, quid Homerus et Pindarus de virtute, civitate, diis statuerint etc. Preisschrift. Jena 1832. Bran.

Ich würde mich sehr freuen, von competenter Seite zu vernehmen, dass es mir einigermassen gelungen sei, in die sittliche Weltanschauung des ersten hellenischen Lyrikers einzudringen und dadurch das Verständniss eines Dichters zu fördern, der das *λόγων κορυφὰν ὀρθὰν συνέμεν*[1]), d. h. die Auffassung des tieferen religiösen und ethischen Kernes der hellenischen Mythen, als eines der höchsten und wesentlichsten Probleme seiner Poesie betrachtet und, wenn überhaupt Jemand, dasselbe glücklich gelöst hat.

Was sodann die zweite Abhandlung über die Ethik des Aeschylos betrifft, so wird sie, wie ich hoffe, den Beweis liefern, dass derselbe auch in seiner Ethik seinem eigensten Charakter treu geblieben ist. Er ist der gewaltige, hochstrebende tragische Titan, der Alles, was er mit seinem idealen Geiste erfasst, aus dem Staube in seine höhere Sphäre emporzieht. Welches sittliche Verhältniss aber — und ich hoffe, dass meine Darstellung seiner Ethik dies bestätigen wird — hätte er nicht geadelt, soweit dies überhaupt auf polytheistischem Standpunkt möglich ist? — Auf der andern Seite hat man ihn einen frommen Dichter genannt, dessen Lebensodem die Gottesfurcht sei[2]). Derselbe Hauch der Religiosität durchweht aber auch seine Ethik, wovon fast jedes ihrer Blätter Zeugniss ablegt; wie er, von kindlich frommer Scheu durchbebt, vor seinem Zeus im Staube kniet, so betrachtet er auch Familie und Staat, wie überhaupt das

---

[1]) Pyth. 3, 80. — [2]) Vergl. z. B. Schömann in der Einleitung zum gefesselten Prometheus (Greifswald, L. A. Koch 1844) S. 20 u. 21.

ganze sittliche Leben des Menschen im Lichte der Religion und Gottesfurcht, — aus dem natürlichen Grunde, weil seine Ethik durchaus in seiner religiösen Ueberzeugung wurzelt.

Den ersten Impuls zur Bearbeitung der äschyleischen Ethik verdanke ich der gediegenen Abhandlung von Lübker über die sophokleische Ethik[1]). Mein lebhafter Wunsch war, für Aeschylos zu leisten, was er für Sophokles geleistet hat, und es würde mich sehr freuen, wenn meine Arbeit nicht hinter der seinigen zurückgeblieben wäre. — Was insbesondere das dritte Capitel meiner äschyleischen Ethik betrifft, in welchem das sittlich Gute, die Sünde und der Geschlechtsfluch behandelt sind, so bemerke ich noch, dass meine Darstellung dort im Grossen und Ganzen auf den Erörterungen G. Dronke's fusst, der in seiner Abhandlung über 'die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles'[2]) jene Punkte einer eingehenden Betrachtung unterzieht, obgleich man, wie ich hoffe, leicht bemerken wird, dass ich trotz der Benutzung der Dronke'schen Entwicklungen meinen Stoff durchaus selbstständig behandelt habe und überall auf den Dichter selbst zurückgegangen bin. — Auch glaube ich noch hinzufügen zu müssen, dass mir Müller's Schrift über die Naturanschauung des Sophokles[3]), welche namentlich auch den Unterschied zwischen dem Letzteren und Aeschylos in Rücksicht auf den in ihr behandelten Gegenstand in's Auge fasst, mir leider nicht zu Gebote gestanden hat, da ich sie trotz aller Bemühung nicht habe erlangen können.

Schliesslich bemerke ich noch, dass ich im Interesse des Lesers die erforderlichen Belegstellen entweder unter dem Texte oder auch, wo dies zweckmässiger erschien, inmitten desselben beigebracht habe. Die pindarischen Stellen sind nach der Bergk'schen Ausgabe der poetae lyrici Graeci (3. Auflage, Teubner 1866), die äschyleischen nach der Ausgabe von G. Hermann citirt.

---

1) Fr. Lübker, die sophokleische Ethik: Programm des Grossherzoglichen Friedrich-Franz-Gymnasiums in Parchim. 1855. — 2) S. Fleckeisen's Jahrbücher für classische Philologie. Vierter Supplementband, S. 3 ff. (Auch separat abgedruckt). — 3) Dr. E. Müller, über sophokleische Naturanschauung. Eine ästhetisch-philologische Abhandlung. Liegnitz 1842.

I.

Die Ethik des Pindaros.

Uebersicht des Inhalts.

Erstes Capitel.

Der Mensch nach seiner physischen Existenz.

I. Das Leben des Menschen. — Zeit und Schicksal.

§. 1.

Den Eintritt des Menschen in's Leben überwacht die Geburtsgöttin **Eileithyia** und mit ihr die **Moiren**[1], welche, wie sie von Geburt an die Schicksalsfäden der Menschen spinnen, so auch der Göttin der Entbindung sehr nahe stehen[2]. Insofern Eileithyia die rasche Geburt befördert und die Wehen der Gebärerin lindert, legt Pindar ihr die Epitheta *πραΰμητις*[3]) und *ματροπόλος*[4]) bei. Sie ist, wie es in der siebenten nemeischen Ode heisst, die Gebärerin der Kinder, die Beisitzerin der tiefweisen Moiren und die Tochter der allgewaltigen Hera[5]); ohne sie schauten wir weder das Tageslicht[6]) noch die dunkle Nacht; ohne sie entbehrten wir ihrer Schwester[7], der rüstigen Jugendkraft[8]). Eileithyia ist es also nach Pindar, der wir nicht nur Odem und Lebenskraft, sondern auch alle Genüsse und Annehmlichkeiten unseres Erdendaseins verdanken. — Wie aber ferner jedes Geschlecht seinen Schutzgeist hat[9]), so wird auch mit dem einzelnen Menschen ein solcher **Dämon** *(genius)*, ein individueller Lebensgeist, oder **Personaldämon**,

1) So heisst es von der Geburt des Iamos Ol. 6, 41: *τᾷ μὲν* (der Euadne) *ὁ Χρυσοκόμας | πραΰμητίν τ' Ἐλείθυιαν παρέστασέν τε Μοίρας.* — 2) S. Preller, griech. Myth. I, 330. — 3) Ol. 6, 42. — 4) Pyth. 3, 9: *ματροπόλῳ σὺν Ἐλειθυίᾳ.* — 5) Here ist selbst Göttin der Ehe (*τελεία*, s. §. 23) und Entbindung, und wurde in Argos als *Εἰλήθυια* verehrt. S. Preller, gr. Myth. I, 113. — 6) Das **Licht der goldenen Sonne schauen** steht auch sonst nach poetischem Sprachgebrauch für **leben**. Pyth. 4, 144: *σθένος ἀελίου χρύσεον λεύσσομεν.* — 7) Hebe ist wie Eileithyia Tochter der Here. Preller, gr. Myth. I, 289. — 8) Nem. 7. 1: *Ἐλείθυια, πάρεδρε Μοιρᾶν βαθυφρόνων, | παῖ μεγαλοσθενέος, ἄκουσον, Ἥρας, γενέτειρα τέκνων· ἄνευ σέθεν | οὐ φάος, οὐ μέλαιναν δρακέντες εὐφρόναν | τεὰν ἀδελφεὰν ἐλάχομεν ἀγλαόγυιον Ἥβαν.* — 9) Vgl. §. 27.

wie ihn Gerhard nennt[1]), geboren, der den Menschen durch das Leben begleitet und ihm schützend und schirmend zur Seite steht[2]). Dieser individuelle Genius stellt einerseits, um mit Preller zu reden[3]), die menschliche Natur wie in einer höheren Idealität und göttlichen Begründung dar; andererseits vertritt er als guter Geist das Schicksal des ihm anvertrauten Individuums und trägt für dessen leibliches und sittliches Gedeihen Sorge, so dass er daher zugleich als das persönliche Schicksal des Einzelnen aufzufassen ist.

Die Lichtseite des menschlichen Lebens ist die schöne, wonnige Jugendzeit, deren Reize Pindar nicht genug zu rühmen weiss. Hat der Jüngling das Knabenalter und die Zwitterperiode des *ἀγένειος*[4]) hinter sich, so gelangt er in die Periode des Selbstgefühls und Uebermuths[5]), wo die Jugendblüthe aufschäumt[6]) und der Körper von Kraft strotzt[7]); wo er auf den Wangen die zarte Mutter des Milchhaares, die Reife, enthüllt[8]) und die Frucht der lieblichen, goldumkränzten Hebe pflückt[9]). Mit der körperlichen Kraft aber vereinigt der Jüngling blühende Schönheit. Von dem jugendlichen Alkimedon heisst es, er sei schön von Anblick gewesen[10]), und dem greisen Aison entlockt der Anblick seines in der Jugendblüthe stehenden Sohnes Thränen der Freude[11]).

Das Jünglingsalter ist die Periode energischer Thatkraft, wo der jugendliche Kämpfer, dem Beispiele der alten Heroen nachstrebend, im Getümmel der Vorkämpfer blühende Jugendkraft athmet[12]); denn wie dem Greise der Rath, so ziemt dem Jüngling die Lanze[13]). Da durchfliegt der jugendliche Läufer auf flüchtigen Sohlen die Rennbahn und erringt sich den Lorbeer; und staunend schaut ihn die Jungfrau und wünscht ihn sich zum Gemahl in

---

1) Gerhard über Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien in den Abh. der k. Ak. der W. zu Berlin aus dem Jahre 1852, philol. hist. Abth. S. 259 n. 34. — 2) Ol. 13, 28: *Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον.* 'Unumquemque hominem habere genium suum nota est Orphicorum, mysteriorum, philosophorum doctrina.' Dissen. Pyth. 5, 122: *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ | δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.* — 3) S. Preller, gr. Mythol. I. 336. Anm. 2. Röm. Myth. S. 67. Menander bei Clemens Al. Strom. V. p. 260: *ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 112. — Lübker, soph. Theol. I. p. 15. — 4) Ol. 8, 54: *ἐξ ἀγενείων.* Ol. 9, 89: *συλαθεὶς ἀγενείων.* Nach Plato stehen die *ἀγένειοι* zwischen den *παῖδες* und *ἄνδρες* in der Mitte. De legg. VIII, 833, C: *τριττὰ δὴ ταῦτα ἀθλήματα διανοηθῶμεν, ἓν μὲν παιδικόν, ἓν δὲ ἀγενείων, ἓν δὲ ἀνδρῶν.* — 5) Pyth. 6, 47: *ἄγων ἄδικον οὔθ' ὑπέροπλον ἥβαν.* — 6) Pyth. 4, 158: *σὸν δ' ἄνθος ἥβας ἄρτι κυμαίνει.* — 7) Pyth. 4, 179: *κεχλάδοντας ἥβᾳ.* — 8) Nem. 5, 6: *οὔπω γένυσι φαίνων τέρειναν ματέρ' οἰνάνθας ὀπώραν.* — 9) Ol. 6, 57: *τερπνᾶς δ' ἐπεὶ χρυσοστεφάνοιο λάβεν | καρπὸν Ἥβας.* — 10) Ol. 8, 19: *ἦν δ' ἐσορᾶν καλός.* — 11) Pyth. 4, 121: *ἐκ δ' ἄρ' αὐτοῦ πομφόλυξαν δάκρυα γηραλέων γλεφάρων, | ἂν περὶ ψυχὰν ἐπεὶ γάθησεν, ἐξαίρετον | γόνον ἰδὼν κάλλιστον ἀνδρῶν.* — 12) Isthm. 7, 31: *τὺ δέ, Διοδότοιο παῖ, μαχατὰν | αἰνέων Μελέαγρον, αἰνέων δὲ καὶ Ἕκτορα | Ἀμφιάρηόν τε, | εὐανθέ' ἀπέπνευσας ἁλικίαν | προμάχων ἀν' ὅμιλον.* — 13) Fr. 182: *ἔνθα* (in Sparta) *βουλαὶ γερόντων καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύοισιν αἰχμαί.*

verschwiegener Brust, und jede Mutter begehrt ihn zum Sohne[1]). Die Jugend ist aber auch die selige Zeit der Liebe; da thront auf den Wimpern der Jünglinge und Jungfrauen der hehre Jugendreiz, der als Herold die ambrosische Wonne der Aphrodite verkündet[2]), und es geziemt sich, im lieblichen Lenz die Früchte der Liebe zu brechen[3]). Da sehnen sich beim Anblick der blühenden Jungfrau die jugendlichen Freier, die blühende Frucht der goldbekränzten Hebe zu pflücken[4]), und die Priesterinnen der Aphrodite geniessen die Süssigkeit des wonnigen Lustbetts[5]). — Das Ideal männlicher Kraft und Schönheit schildert P. mit den auf den Thebaner Strepsiades bezüglichen Worten: 'Er ist furchtbar anzuschauen wegen seiner Kraft und zugleich schön; und seine Tapferkeit ist nicht geringer denn seine Schönheit'[6]). — Den entschiedensten Gegensatz zu der aufschäumenden Jugendblüthe aber bildet die ruhige Besonnenheit des Alters, welchem der Rath, nicht die That geziemt[7]); während die Jugend in rastlosem Drange den Blick vorwärts in die Zukunft richtet und mit dem Fluge ihrer Entwürfe in weite Fernen schweift, fühlt sich das vorgerücktere Alter, welches die ehrgeizigen Bestrebungen der jüngeren Jahre hinter sich hat, im ruhigen Genusse der Gegenwart glücklich[8]). Allmählich aber stumpft das Alter die geistige Kraft des Menschen ab und schwächt seine Sinne, daher es an dem greisen Aegineten Thearion als besonderer Vorzug gepriesen wird, dass die Moira die Schärfe seines Geistes nicht gestumpft habe[9]).

§. 2.

Den Schlussact im Drama des Lebens bildet der Tod, welcher der natürlichen Ordnung der Dinge gemäss dem Menschen unwiderruflich bestimmt ist, daher es Thorheit und frevlerische Vermessenheit wäre, wenn der Mensch, dem Naturgesetze zum Trotz, nach unsterblichem Leben trachtete[10]). Da aber alles Lebendige

---

1) Pyth. 9, 97: *πλεῖστα νικάσαντά σε καὶ τελεταῖς ὡρίαις ἐν Παλλάδος εἶδον, ἄφωνοι θ' ὡς ἑκάστα φίλτατον | παρθενικᾶ πόσιν ἢ υἱὸν εὔχοντ', ὦ Τελεσίκρατες, ἔμμεν.* — 2) Nem. 8, 1: *ὥρα πότνια, κάρυξ Ἀφροδίτας ἀμβροσιᾶν φιλοτάτων, | ἅτε παρθενηΐοις παίδων τ' ἐφίζοισα γλεφάροις.* — 3) Fr. 100: *χρῆν μὲν κατὰ καιρὸν ἐρώτων δρέπεσθαι, θυμέ, σὺν ἁλικίᾳ.* — 4) Pyth. 9, 107: *τὰν* (die Tochter des Antaios) *μάλα πολλοὶ ἀριστῆες ἀνδρῶν αἴτεον | σύγγονοι, πολλοὶ δὲ καὶ ξείνων. ἐπεὶ θαητὸν εἶδος | ἔπλετο· χρυσοστεφάνου δέ οἱ Ἥβας | καρπὸν ἀνθήσαντ' ἀποδρέψαι | ἔθελον.* Pyth. 9, 37: *ἐκ λεχέων κεῖραι μελιαδέα ποίαν.* — 5) Fr. 99: *πολύξεναι νεάνιδες, ἀμφίπολοι | Πειθοῦς ἐν ἀφνειῷ Κορίνθῳ | — — — ὑμῖν ἄνευθ' ἀπαγορίας ἔπορεν, | ὦ παῖδες, ἐρατειναῖς | ἐν εὐναῖς | μαλθακᾶς ὥρας ἀπὸ καρπὸν δρέπεσθαι.* — 6) Isthm. 7, 22: *σθένει τ' ἔκπαγλος ἰδεῖν τε μορφάεις ἄγει τ' ἀρετὰν οὐκ αἴσχιον φυᾶς.* — 7) Fr. 182: *ἔνθα βουλαὶ γερόντων καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύοισιν αἰχμαί.* S. oben. — 8) Nem. 3, 75: *μακρὸς γὰρ αἰὼν φρονεῖν ἐνέπει τὸ παρκείμενον.* So habe ich mit Hartung diese corrupte Stelle geschrieben. — 9) Nem. 7, 58: *Θεαρίων, τὶν — — σύνεσιν οὐκ ἀποβλάπτει φρενῶν* (*Μοῖρα*). — 10) Pyth. 3, 61: *μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.*

dem Naturgesetze verfallen ist, so ist nothwendig der Tod allen Menschen gemeinsam, — ein Gedanke, welcher bei Pindar häufig in variirter Form wiederkehrt. Der Arme und der Reiche, heisst es in den Nemeen[1]), wandeln ohne Unterschied den Pfad des Todes, und gleich darauf: Allen gemeinsam rauscht die Woge des Hades heran und stürzt sich auf den Ruhmlosen wie auf den Berühmten[2]). Und wieder heisst es in den Isthmien: Wir alle scheiden gleicherweise von hinnen, so ungleich auch sonst unser Geschick sein mag[3]). — Insofern der Tod ein Naturgesetz ist, ruht das Geschick des Todes in der Hand der Moiren[4]), deren eigentliche Thätigkeit ja Wiege und Grab, Geburt und Tod ist[5]). Anderwärts wird das Verhängniss des Todes auch wohl schlechtweg in die Hand der Gottheit gelegt[6]).

Freilich ist die Todesstunde selbst dem Sterblichen unbekannt, und er weiss nicht einmal, ob er nur einen ruhigen Tag, die Gabe des Helios, in ungetrübtem Glücke erlebt[7]); eben darum aber muss er stets auf den Tod gefasst sein, zumal da er in keiner Situation sicher vor ihm ist, und derselbe ihn zu jeder Stunde, wo es auch sei, überraschen kann. In diesem Sinne legt der Dichter dem Todesgotte, insofern er gar keine Rücksicht kennt, das Epitheton schamlos zudringlich (ἀναιδής) bei[8]). Haben aber einmal die bleichen Körper der Hingeschiedenen den Rauch genährt[9]), — dann ist der Rückweg abgeschnitten und der Mensch unwiderruflich eine Beute des Hades; denn die Seele aus demselben zurückzuholen ist unmöglich[10]). Daher richtet Pindar an den dahingeschiedenen Meges die Worte: Deine Seele zurückzuführen vermag ich nicht; eine solche Hoffnung wäre thöricht; wohl aber vermag ich deinem Geschlechte ein stolzes Denkmal der Musen zu setzen[11]).

§. 3.

An die Betrachtung des Todes knüpft sich sehr natürlich der Gedanke an die Hinfälligkeit und Nichtigkeit des mensch-

1) Nem. 7, 19: ἀφνεὸς πενιχρός τε θανάτου πόρον | σάμα νέονται. — 2) Nem. 7, 30: ἀλλὰ κοινὸν γὰρ ἔρχεται | κῦμ' Ἀίδα, πέσε δ' ἀδόκητον ἐν καὶ δοκέοντα. — 3) Isthm. 7, 42: θνάσκομεν γὰρ ὁμῶς ἅπαντες· δαίμων δ' ἄισος. — 4) Isthm. 6, 14: τοίαισιν ὀργαῖς εὔχεται | ἀντιάσαις αἴδαν γῆράς τε δέξασθαι πολιόν | ὁ Κλεονίκου παῖς· ἐγὼ δ' ὑψίθρονον | Κλωθὼ κασιγνήτας τε προσεννέπω ἕσπεσθαι κλυταῖς | ἀνδρὸς φίλου Μοίρας ἐφετμαῖς. — 5) Vgl. Preller, griech. Myth. I, 330. — 6) Isthm. 4, 4: Κλεωνυμίδαι — — σὺν θεῷ θνατὸν διέρχονται βιότου τέλος. — 7) Ol. 2, 30: ἤτοι βροτῶν γε κέκριται | πεῖρας οὔ τι θανάτου, | οὐδ' ἀσύχιμον ἁμέραν ὁπότε παῖδ' ἀελίου | ἀτειρεῖ σὺν ἀγαθῷ τελευτάσομεν. — 8) Ol. 10, 105: ἀναιδέα πότμον. Dasselbe Epitheton giebt schon der Gnomiker Theognis dem Tode. v. 207 Bergk: θάνατος ἀναιδής. — 9) Nem. 9, 23 heisst es von den vor Theben Gefallenen: νόστον ἐρυσσάμενοι λευκανθέα σώματα (Bergk: σώμασι) πίαναν καπνόν. — 10) Nem. 8, 44: ὦ Μέγα, τὸ δ' αὖτις τεὰν ψυχὰν κομίξαι | οὔ μοι δυνατόν. — 11) Das. v. 44—47.

lichen Daseins überhaupt, durch deren Betrachtung Pindar so oft eine ernste und fast wehmüthige Stimmung hervorruft, zumal da er die ursprüngliche gottähnliche Natur des Menschen ausdrücklich anerkennt. 'Götter und Menschen', singt er in den Nemeen[1]), 'sind eines Geschlechts und stammen von einer Mutter (der Erde); aber trotzdem scheidet sie eine durchaus gesonderte Macht; denn wir Menschen sind nichts; aber ewig bleibt der unerschütterliche Sitz, der eherne Himmel. Dennoch sind wir — sei es an Geisteskraft, sei es an Körpergestalt — den Unsterblichen in gewisser Hinsicht ähnlich, obwohl wir dem Geschick unterworfen sind und nicht wissen, was uns bei Tage oder bei Nacht bevorsteht.' — Das gerade ist die tiefe Tragik des menschlichen Daseins, dass der Mensch bei aller seiner Gottähnlichkeit dennoch ein so gar schwaches, blindes und elendes Wesen ist. Denn zunächst — wie ist er doch so blind und kurzsichtig! 'Tausendfach', singt Pindar[2]), 'umschweben Trug und Bethörung des Menschen Sinne; und nicht vermag er zu ergründen, was jetzt und in Zukunft zu erlangen ihm frommt.' — Und wiederum heisst es in einem Fragment[3]): Götter, wie oft täuscht sich das Trachten der sterblichen Tagesgeschöpfe, ohne dass sie es ahnen! — Nicht selten auch begeht der Mensch aus Vergesslichkeit Irrthümer und Missgriffe; und was Pindar von den Heliaden sagt, gilt mehr oder weniger auch von jedem Sterblichen: Unvermerkt umwölkt dunkles Vergessen den Sinn der Menschen und verdrängt aus dem Geiste die gerade Bahn der Pflicht[4]). Von der Nichtigkeit der menschlichen Hoffnungen singt ferner der Dichter: Oft wogen auf und nieder die Wünsche der Menschen, und ihre eitlen Luftgebilde sinken zusammen. Noch nimmer hat ein Staubgeborener von der Gottheit eine sichere Anzeige des Schicksals erlangt; denn geblendet ist sein Sinn für die Zukunft[5]). — Diese Blindheit für die Zukunft wird auch sonst mehrfach von Pindar nachdrücklich hervorgehoben. 'Kein Vorzeichen der Zukunft' heisst es in den Nemeen[6]), 'wird den Erdgeborenen vom

1) Nem. 6, 1 7: ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν | ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα | δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος | μένει οὐρανός. ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν | ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις, | καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας | ἄμμε πότμος τίς τίν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν. — 2) Ol. 7, 24: ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι | ἀναρίθμητοι | κρέμανται· τοῦτο δ' ἀμάχανον εὑρεῖν, | ὅ,τι νῦν ἐν καὶ τελευτᾷ φέρτατον ἀνδρὶ τυχεῖν. Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 323. — 3) Fr. 163: ὢ πόποι, οἷ' ἀπατᾶται φροντὶς ἐπαμερίων | οὐκ εἰδυῖα. — 4) Ol. 7, 45: ἐπὶ μὰν βαίνει τι καὶ λάθας ἀτέκμαρτα νέφος, | καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν | ἔξω φρενῶν. — 5) Ol. 12, 5: αἵ γε μὲν ἀνδρῶν | πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω ψεύδη μεταμώνια τάμνοισαι κυλίνδοντ' ἐλπίδες· | σύμβολον δ' οὔ πώ τις ἐπιχθονίων | πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένας εὗρεν θεόθεν· | τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαί. — 6) Nem. 11, 43: τὸ δ' ἐκ Διὸς ἀνθρώποις σαφὲς οὐχ ἕπεται | τέκμαρ· ἀλλ' ἔμπαν μεγαλανορίαις ἐμβαίνομεν, | ἔργα τε πολλὰ μενοινῶντες· δέδεται γὰρ ἀναιδεῖ ἐλπίδι γυῖα· προμαθείας δ' ἀπόκεινται ῥοαί.

Zeus; dennoch streben wir in unserem Hochmuthe empor, viele Pläne entwerfend; denn von schamloser Begier sind unsere Glieder umstrickt; und unserer Erkenntniss fern liegen die Strömungen des Geschicks.' — Namentlich aber ist der Mensch in Bezug auf seinen Tod im Ungewissen. 'Die Stunde des Todes,' sagt Pindar, 'ist den Sterblichen verborgen, und wir wissen nicht, ob wir auch nur noch einen ruhigen Tag, des Helios Gabe, in ungetrübtem Glück vollenden'[1]). — Das grausigste Beispiel menschlicher Blindheit aber bietet der seinem Verhängniss willenlos verfallene (*μόρμος*) Oedipus, der, ohne es zu ahnen, seinen eigenen Vater tödtet und so das alte pythische Orakel erfüllt[2]). So beschränkt und kurzsichtig ist der staubgeborene Mensch!

§. 4.

Ueberhaupt aber ist der Mensch ein gar hinfälliges und gebrechliches Wesen. Zahllosen Krankheiten wird er zur Beute, sei es, dass sein Leib mit selbstentstandenen Geschwüren behaftet oder von Geschossen verwundet ist; oder dass die Gluth der Sonne oder der Frost des Winters ihn beschädigt[3]). Dem wechselnden Geschick dient er zum willenlosen Spielball, während nur die Söhne der Götter für die Angriffe desselben unverwundbar sind[4]); auf alle Sterblichen stürmt bald dieser, bald jener Wind herein und wirbelt sie fort[5]). Das Können und Vermögen des einzelnen Menschen ist auf eine kleine Sphäre beschränkt, da das Geschick ihm enge Schranken gezogen hat[6]); und seine endliche Bestimmung ist, als erblichene Leiche den Rauch zu nähren[7]). So unvollkommen ist das Glück des Sterblichen, dass die Götter ihm neben einem Gut zwei Uebel zutheilen[8]); selbst dem Aeakiden Peleus und dem göttergleichen Kadmos, welche doch unter den Menschen das höchste Glück besassen, ward kein leidloses Dasein zu Theil[9]); kein Sterblicher lebt und wird leben, der von Leid

1) Ol. 2, 30: *ἤτοι βροτῶν γε κέκριται | πεῖρας οὔ τι θανάτου, | οὐδ' ἀσύχιμον ἁμέραν ὁπότε παῖδ' ἀελίου | ἀτειρεῖ σὺν ἀγαθῷ τελευτάσομεν.* Vgl. den vorigen §. — 2) Ol. 2, 38: *ἔκτεινε Λᾶον μόριμος υἱός | συναντόμενος, ἐν δὲ Πυθῶνι χρησθὲν | παλαίφατον τέλεσσεν.* — 3) Pyth. 3, 45: (*Ἀπόλλων*) *μιν* (*Ἀσκλαπιὸν*) *Μάγνητι φέρων πόρε Κενταύρῳ διδάξαι | πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους. | τοὺς μὲν ὦν, ὅσσοι μόλον αὐτοφύτων | ἑλκέων ξυνάονες, ἢ πολιῷ χαλκῷ μέλη τετρωμένοι | ἢ χερμάδι τηλεβόλῳ, | ἢ θερινῷ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων | ἔξαγεν.* — 4) Isthm. 3, 18: *αἰὼν δὲ κυλινδομέναις ἁμέραις ἄλλ' ἄλλοτ' ἐξάλλαξεν. ἄτρωτοί γε μὰν παῖδες θεῶν.* — 5) Isthm. 4, 5: *ἄλλοτε δ' ἀλλοῖος οὖρος | πάντας ἀνθρώπους ἐπαΐσσων ἐλαύνει.* — 6) Nem. 7, 5: *ἀναπνέομεν δ' οὐχ ἅπαντες ἐπὶ ἴσα· | εἴργει δὲ πότμῳ ζυγένθ' ἕτερον ἕτερα.* — 7) Nem. 9, 23: *νόστον ἐρυσσάμενοι λευκανθέα σώματα πίαναν καπνόν.* — 8) Pyth. 3, 81: *ἓν παρ' ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς ἀθάνατοι.* Vgl. Nägelsbach nachhom. Theol. 8. 373. — 9) Pyth. 3, 86: *αἰὼν δ' ἀσφαλὴς | οὐκ ἔγεντ' οὔτ' | Αἰακίδα παρὰ Πηλεῖ | οὔτε παρ' ἀντιθέῳ Κάδμῳ· λέγονται μὰν βροτῶν | ὄλβον ὑπέρτατον οἳ σχεῖν.*

und Mühsal verschont bliebe[1]); es ist unmöglich, sagt der Dichter in den Nemeen[2]), dass auch nur einem Menschen alles Glück zu Theil wird, und ich weiss Keinen zu nennen, dem die Moira den Gipfel desselben dauernd verlieh. — Wenn irgend Jemand selig zu preisen ist, so ist es der Sieger in den Agonen; aber auch sein Glück ist nur relativ hoch, und der eherne Himmel ist unersteigbar für ihn; vollkommen glücklich sind nur die Hyperboreer, deren seliges Leben der Dichter in der neunten pythischen Ode mit so glänzenden Farben schildert; überall schweben dort Reigen von Jungfrauen, und es erschallen die Klänge der Leiern und Flöten; und die Haare mit goldenem Lorbeer umwunden, sitzen sie beim heiteren Mahle; weder Krankheiten, noch das verderbliche Alter nahen sich dem heiligen Volke; und ohne Mühsal und Kämpfe hausen sie, der rächenden Nemesis entronnen. Das ist die selige Wonne der Hyperboreer; aber weder zu Schiff noch zu Fuss finden die Sterblichen zu ihnen den wunderbaren Weg[3]), welche vielmehr allen Uebeln und Gebrechlichkeiten zur Beute werden, denen die Hyperboreer fremd bleiben. Mit Recht spricht daher der Dichter bei dem Gedanken an die Hinfälligkeit des Menschengeschlechts die inhaltschweren Worte[4]): In Kurzem blüht die Lust der Sterblichen empor und sinkt eben so wieder zu Boden, vom feindlichen Willen der Götter geknickt. Du Tagesgeschlecht! Was ist der Hohe? Was ist der Niedere? Eines Traumes Schatten ist der Mensch. — Ist dem aber so, so soll die Erinnerung an die Nichtigkeit unseres irdischen Daseins uns zugleich eine ernste Mahnung zur Demuth werden; und wenn Jemand, wie es in der elften nemeischen Ode heisst, Reichthum besitzt und an Schönheit und Gestalt die Andern übertrifft, und wenn er als Sieger in den Kämpfen seine Kraft bewiesen hat: dann bleibe er eingedenk, dass seine leibliche Hülle sterblich ist, und dass am Ende aller Dinge der Schooss der Erde ihn aufnimmt[5]).

§. 5.

Wir sehen aus dem Bisherigen, dass Pindar die Schwäche und Nichtigkeit des menschlichen Daseins mit recht düsteren Farben zeichnet; indess hält er trotzdem — weit entfernt, ein finsterer Pessimist zu sein — vielmehr die richtige Mitte zwischen Pessimismus und Optimismus, indem er, wie er einerseits die

1) Pyth. 5, 54: *πόνων δ' οὔ τις ἀπόκλαρός ἐστιν οὔτ' ἔσεται.* — 2) Nem. 7, 55: *τυχεῖν δ' ἕν' ἀδύνατον | εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον· οὐκ ἔχω | εἰπεῖν, τίνι τοῦτο Μοῖρα τέλος ἔμπεδον ὤρεξε.* — 3) Pyth. 10, 22—44. — 4) Pyth. 8, 92: *ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν | τὸ τερπνὸν αὔξεται· οὕτω δὲ καὶ πιτνεῖ χαμαί, | ἀποτρόπῳ γνώμᾳ σεσεισμένον. | ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ | ἄνθρωπος.* — 5) Nem. 11, 13: *εἰ δέ τις ὄλβον ἔχων μορφᾷ παραμεύσεται ἄλλων, | ἔν τ' ἀέθλοισιν ἀριστεύων ἐπέδειξεν βίαν, | θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη, | καὶ τελευτὰν ἁπάντων γᾶν ἐπιεσσόμενος.*

Schattenseiten des Menschenlebens hervorhebt, doch auch andererseits die Lichtseiten desselben anerkennt und die mannigfachen Freuden und Genüsse preist, welche es demjenigen bietet, der bescheidenen und genügsamen Sinnes nicht Uebermässiges und Uebermenschliches begehrt[1]). Wie weit er von finsterer Kopfhängerei entfernt ist, geht schon daraus hervor, dass er dem frohen Lebensgenusse einen sehr hohen Werth beilegt, wenn er in einem Fragmente sagt[2]): 'Verkümmere dir nicht die Lebenslust! Das höchste Glück für den Menschen ist ein heiteres Dasein.' — Und dies war nicht etwa bloss eine dürre Theorie des Dichters; dass er selbst vielmehr dem behaglichsten Lebensgenusse sich hingab und nichts sehnlicher wünschte, als dessen ununterbrochene Dauer, gesteht er offen mit den Worten[3]): Mag nimmer der Neid der Götter den Genuss meines Glückes stören, in welchem ich, Tag für Tag Freude haschend, ruhig dem Alter entgegenwandle bis zur verhängnissvollen Stunde.

§. 6.

Zu den Mächten, welche auf das menschliche Geschick bestimmend einwirken, gehört zunächst die Zeit, welche Pindar mehrfach als eine gewaltige Potenz anerkennt. Sie ist die Mutter aller Dinge und gebiert Alles aus sich heraus[4]); sie ist ferner eine Königin, welche alle Seligen an Macht übertrifft[5]), zu welchen Worten Dissen bemerkt[6]), dass die Zeit bei Pindar, wie überhaupt bei den Alten, nicht als abstracter Begriff, sondern als dämonische Macht auftrete. Die Zeit allein bringt die unverfälschte Wahrheit an den Tag[7]) und ist insofern, wenn ich den Sinn des betreffenden Fragments recht verstehe, die Retterin und Schirmerin der Gerechten, weil sie zuletzt die Tugend und Unschuld derselben an's Licht zieht[8]). Auch kommt es bei allen Unternehmungen des Menschen auf den günstigen Zeitpunkt an, weil dieser über den Ausgang entscheidet[9]). Die Zeit zeichnet ferner dem Menschen seinen Lebenspfad vor, in welchem Sinne es von dem Athener Timodemos heisst: die Zeit lenke ihn auf väterlichem Pfade und habe ihn dem grossen Athen zum Schmucke verliehen[10]). In dieser letzteren Stelle geht *αἰών*, wie man sieht,

1) Vgl. Bippart, Pindar's Leben etc. S. 59. — 2) Fr. 103: *μηδ ἀμαυροῦ τέρψιν ἐν βίῳ· πολύ τοι | φέρτιστον ἀνδρὶ τερπνὸς αἰών.* — 3) Isthm. 7, 39: *ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος. | ὅ τι τερπνὸν ἐφάμερον διώκων | ἕκαλος ἔπειμι γῆρας ἔς τε τὸν μόρσιμον | αἰῶνα.* — 4) Ol. 2, 17: *χρόνος ὁ πάντων πατήρ.* — 5) Fr. 10: *ἄνακτα τὸν πάντων ὑπερβάλλοντα χρόνον μακάρων.* — 6) Pind. Carm. Comm. ad Fragm. inc. gen. p. 657. — 7) Ol. 10, 53: *ὅ τ' ἐξελέγχων μόνος | ἀλάθειαν ἐτήτυμον | χρόνος.* — Ol. 1, 33: *ἁμέραι δ' ἐπίλοιποι | μάρτυρες σοφώτατοι.* — 8) Fr. 136: *ἀνδρῶν δικαίων χρόνος σωτὴρ ἄριστος.* — 9) Pyth. 9, 78: *ὁ δὲ καιρὸς ὁμοίως | παντὸς ἔχει κορυφάν.* — 10) Nem. 2, 6: *πατρίαν καθ' ὁδόν νιν εὐθυπομπὸς | αἰὼν ταῖς μεγάλαις δέδωκε κόσμον Ἀθάναις.*

aus der Bedeutung Zeit in die Bedeutung Geschick über. — Aber die Zeit erscheint bei Pindar auch als eine gefürchtete Macht; denn sie vermag nicht nur den Menschen in's Unglück zu stürzen, daher Pindar dem Hieron wünscht, dass die heranschleichende Zeit niemals sein Glück zertrümmern möge[1]), sondern sie bringt auch den Tod[2]) und löscht das Lebenslicht aus[3]).

Die gewaltigste Macht, unter deren Einflusse sich das menschliche Dasein entwickelt, ist das Schicksal, welches nach Pindar nicht nur über die Sterblichen, sondern sogar über die Götter herrscht, wie er denn ausdrücklich von einem allmächtigen Gesetze redet, welchem Götter und Menschen unterworfen seien[4]); und zwar ist dies Gesetz, wie schon Bippart bemerkt hat[5]), das allgemeine Gesetz der weltlichen Entwickelung, durch welches das Schicksal der Götter und Menschen bestimmt wird, und welchem selbst die Ersteren ihre göttliche Macht und Natur verdanken. Diese abstracte Schicksalsmacht bezeichnet Pindar, was zunächst den Sprachgebrauch betrifft, abwechselnd mit den Ausdrücken *μοῖρα*[6]), *πότμος*[7]), *τύχα*[8]) und *αἶσα*[9]); was aber das Schicksal bestimmt und verhängt, heisst *τὸ πεπρωμένον*[10]), *τὸ μόρσιμον*, letzteres auch mit dem Zusatze *πεπρωμένον*[11]). Ihrem Wesen nach aber ist die pindarische Schicksalsmacht eine unwiderstehliche und unentrinnbare: keine Flamme, keine eherne Mauer vermag sie zu hemmen[12]); daher Pindar auch von einem allgewaltigen Geschicke redet[13]). Bei allem Beginnen der Sterblichen giebt nicht ihre persönliche Kraft, sondern die Schicksalsfügung den Ausschlag[14]); die Moira ist es, welche das Menschengeschlecht lenkt und leitet[15]); und unerbittlich, ohne sich von Jemanden abweisen zu lassen, verhängt sie über die Sterblichen den Tod, in welchem Sinne ihr der Dichter das Epitheton *ἀναιδής* beilegt[16]). Ausdrücklich ist indess hervorzuheben, dass von einem blinden, den Causalnexus nicht anerkennenden Fatum sich bei Pindar durchaus keine Spur findet. Auch ist die pindarische Schicksalsmacht keine

---

1) Ol. 6, 97: *μὴ θραύσοι χρόνος ὄλβον ἐφέρπων*. — 2) Ol. 9, 60 bringt Zeus die von ihm geschwängerte Protogeneia dem Lokros: *μὴ καθέλοι νιν αἰὼν πότμον ἐφάψαις | ὀρφανὸν γενεᾶς*. — 3) Nem. 1, 46 von den Schlangen, welche Herakles erwürgt: *ἀγχομένοις δὲ χρόνος | ψυχὰς ἀπέπνευσεν μελέων ἀφάτων*. — 4) Fr. 116: *νόμος ὁ πάντων βασιλεύς | θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων*. Vgl. Scheror, de Graecorum *ἄτης* notione et indole p. 32. — 5) Pindar's Leben etc. S. 51. — 6) Nem. 11, 43. Pyth. 3, 84. — 7) Ol. 10, 105. Nem. 7, 6. L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung S. 513. — 8) Fr. 14. Isthm. 8, 67. Auch verbindet Pindar *τύχα πότμου* Pyth. 2, 56. — 9) Isthm. 1, 34. Fr. 108, 1. — 10) Fr. 217. — 11) Nem. 4, 61: *τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον*, wo freilich Zeus als Urheber des *μόρσιμον* erscheint. Ueber diese Vermischung des abstracten Schicksals und des Götterwillens s. §. 7 — 12) Fr. 217: *σχήσει τὸ πεπρωμένον οὐ πῦρ, οὐ σιδάρεον | τεῖχος*. — 13) Pyth. 3, 86: *ὁ μέγας πότμος*. — 14) Fr. 14: *ἐν ἔργμασι δὲ νικᾷ τύχα, | οὐ σθένος*. Vgl. L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung. Bonn, Marcus. 1862. S. 266. Anm. 2. — 15) Nem. 11, 42: *θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει | μοῖρα*. — 16) Ol. 10, 105: *ἀναιδέα πότμον*. Vgl. oben §. 2.

so absolute und alleinherrschende, dass nicht auch die Götter auf das menschliche Geschick bestimmend einwirken könnten; vielmehr erscheinen dieselben, und insbesondere Zeus, vermöge ihrer Allmacht häufig als die Lenker nnd Gestalter der menschlichen Schicksale, wie weiter unten in dem Abschnitte über Pindar's Vorstellnngen von der Gottheit genauer gezeigt wird[1]). So heisst es z. B., um hier nnr Einzelnes anzuführen, in der fünften isthmischen Ode: 'Zeus, der Beherrscher aller Dinge, spendet Gutes und Schlimmes[2])'; und in der zweiten pythischsn Ode: 'Nicht soll der Mensch mit der Gottheit hadern, welche bald die Einen emporhebt, bald Anderen grossen Ruhm verleiht[3])'.

§. 7.

Aus diesem Eingreifen der Götter in das Getriebe des Schicksals erklärt sich nun auch, mit welchem Rechte Pindar von einer Moira, Aisa der Götter und des Zeus reden kann[4]); eine Ausdrucksweise, welche sich auch bei anderen und schon bei älteren Dichtern findet, wie z. B. Solon in der ersten *ὑποθήκη εἰς Ἀθηναίους* von einer *αἶσα Διός* spricht[5]). Man sieht, wie hier die abstracte Auffassung des Uebersinnlichen (*αἶσα, μοῖρα*) sich mit der concreten (Zeus) vermischt, oder vielmehr wie jene sich dieser unterordnet. Denn ursprünglich steht allerdings das Schicksal über den Göttern; es ist aber, als hätte in der hellenischen Vorstellung die Weltlenkung zwischen dem Schicksal und den Göttern geschwankt; und so kommt es, dass der Grieche sich bald ein absolutes, über den Göttern stehendes Schicksal denkt, bald wieder das Verhängniss als den Ausdruck des gesammten Götterwillens oder auch als Willensäusserung des höchsten Gottes allein betrachtet. Hieraus erklärt sich demnach, wie der Dichter von einem Schicksal des Zeus reden kann, d. h. von einer Schicksalsfügung, welche von Zens ausgeht oder durch ihn bestimmt wird[6]).

Uebrigens tritt uns bei Pindar die Schicksalsmacht auch concret unter der Personification der Moiren entgegen. Sie erscheinen entweder als Repräsentantinnen dieser weltbeherrschenden Macht oder als Willensvollstreckerinnen des höchsten Gottes, welche doppelte Auffassung, wie Bippart bemerkt[7]), schon in den alten Mythen hervortritt, wo sie entweder als Töchter der Nacht, mithin als der älteren Göttergeneration angehörig, oder als Töchter

---

1) S. unten §. 39. — 2) Isthm. 5, 52: *Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, | Ζεὺς ὁ πάντων κύριος.* — 3) Pyth. 2, 88: *χρὴ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν, | ὃς ἀνέχει ποτὲ μὲν τὰ κείνων, τότ' αὖθ' ἑτέροις ἔδωκεν μέγα κῦδος.* — 4) Ol. 2, 21: *ὅταν θεοῦ Μοῖρα πέμπῃ | ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν.* — 5) Fr. 4 Bergk, v. 1: *ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ' ὀλεῖται | αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων.* — 6) Vgl. Preller, griech. Myth. 1, 329. — 7) Pindar's Leben S. 56, Anm.

des Zeus und der Themis bezeichnet werden[1]). Als Töchter und Stellvertreterinnen des Zeus sind sie die Schutzgottheiten der natürlichen Ordnung der Dinge und tragen Sorge für die wichtigsten Verhältnisse des Lebens in ihren bedeutendsten Momenten[2]). Insbesondere überwachen sie die Geburt des Menschen in Gemeinschaft mit der Geburtsgöttin Eileithyia, welche daher die Beisitzerin der Moiren heisst, wie dies schon oben genauer erörtert ist[3]); und die Gegenwart der Moiren bei der Geburt wirkt gleich den in der Geburtsstunde waltenden Gestirnen auf die Schicksale der Menschen bestimmend ein. Diese ihre Eigenschaft benutzt Pindar zu einer kühnen poetischen Wendung in der elften olympischen Ode, wo er die Einsetzung der olympischen Spiele durch Herakles erzählt und den Ursprung dieser Feier als die Geburt eines Kindes auffasst, bei welcher die Moiren als die Mächte gegenwärtig sind, welche für den dauernden Glanz der neugestifteten Agonen gleichsam Gewähr leisten[4]). — Aber nicht nur bei Geburten, sondern auch bei Hochzeiten sind die Moiren zugegen[5]), wie sie denn bei Pindar dem Zeus die Themis als Verlohte zuführen. 'Die wohlrathende, himmlische Themis,' heisst es in dem betreffenden Fragment, 'führten zuerst die Moiren auf goldenem Gespann von des Okeanos Quellen her, die geweihten Stufen hinan auf glänzendem Pfade zum Olympos, damit sie des Retters Zeus erste Gemahlin werde; und er erzeugte mit ihr die goldspangigen, untrüglichen Horen[6]).' — Wie den Eintritt in's Leben, so überwachen ferner die Moiren auch den Schlussact desselben, den Tod, wovon ebenfalls schon oben die Rede gewesen ist[7]). Aber nicht nur die Ordnung der wirklichen Natur fällt der Aufsicht der Moiren anheim, sondern sie beaufsichtigen auch — und dadurch gewinnen sie eine höhere ethische Bedeutung — die naturgemässe Ordnung auf sittlichem Gebiete, wofür die vierte pythische Ode einen schlagenden Beleg liefert, wo Iason dem ihm verwandten Pelias zu friedlicher Theilung der Herrschaft räth und dabei die Aeusserung thut: 'die Moiren wenden sich ab, und verbergen ihre Scham, wenn Feindschaft unter Verwandten entsteht[8]).' Den Moiren liegt es also ob, die Eintracht unter den Gliedern des Geschlechts zu wahren und der Unnatur verwandtschaftlichen Streites vorzubeugen; kommt es aber dennoch zu solchen Excessen, so fühlen sich die Moiren verletzt und empört;

1) Hesiod. Theog. 217. 218. 905 Göttl. — 2) Vgl. Preller, griech. Myth. I, 331. — 3) S. §. 1 zu Anf. — 4) Ol. 10, 51: *ταύτᾳ δ' ἐν πρωτογόνῳ τελετᾷ | παρέσταν μὲν ἄρα Μοῖραι σχεδόν.* — 5) Vgl. Preller a. a. O. S. 330. — 6) Fr. 7: *πρῶτον μὲν εὔβουλον Θέμιν οὐρανίαν | χρυσέαισιν ἵπποις Ὠκεανοῦ παρὰ παγᾶν | Μοῖραι ποτὶ κλίμακα σεμνὰν | ἄγον Οὐλύμπου λιπαρὰν καθ' ὁδὸν | σωτῆρος ἀρχαίαν ἄλοχον Διὸς ἔμμεν' | ἁ δὲ τὰς χρυσάμπυκας ἀγλαοκάρπους τίκτεν ἀλαθέας Ὥρας.* — 7) S. §. 2 und die dort citirte Stelle Isthm. 6, 14. — 8) Pyth. 4, 145: *Μοῖραι δ' ἀφίσταντ', εἴ τις ἔχθρα πέλει ὁμογόνοις, αἰδῶ καλύψαι.*

sie wenden sich ab und verhüllen aus Scham ihr Antlitz, daher Preller mit Recht bemerkt[1]), die obigen pindarischen Worte entsprechen unserem deutschen Ausdrucke: 'Es ist gegen die Natur.'

§. 8.

Der Zahl nach unterscheidet Pindar drei Moiren, und zwar Klotho, Lachesis und Tyche. Als Göttinnen des Todes ruft der Dichter Klotho und ihre Schwestern im sechsten isthmischen Gesange an mit der Bitte, den Aegineten Lampon nicht zum Alter und Tode gelangen zu lassen, ohne dass er den Gipfel des Glückes und Ruhmes erreicht habe[2]). Ferner erscheint Lachesis bei Pindar in der siebenten olympischen Ode als Moire, welche die Loose lenkt. Dort fordert Helios, der bei der Vertheilung der Erde von den Göttern übergangen war, die der Meerestiefe entstiegene Insel Rhodos für sich als Antheil und gebietet der Lachesis mit einem Eide zu bekräftigen, dass sie ihm dieses Loos zulenken wolle[3]). — Die dritte und oberste in der Dreizahl der Moiren endlich ist Tyche, von welcher Pindar selbst nach dem Zeugnisse des Pausanias[4]) ausdrücklich erklärte, dass sie eine der Moiren und ihren Schwestern an Macht überlegen sei. Zugleich erhellt aus Pausanias' Worten, dass Pindar sie in einer besonderen Ode feierte. Von demselben Periegeten erfahren wir auch, dass unser Dichter ihr das Epitheton *φερέπολις* (Staatenträgerin) beilegte[5]), und dass sich zu Theben neben dem Tempel des Ammon ein Heiligthum der Tyche befand[6]). Die auf sie bezügliche Hauptstelle in den erhaltenen Gesängen findet sich im Anfange der zwölften olympischen Ode, wo der Dichter sie als Beschützerin der Stadt Himera anruft, deren Bewohner ihr einen besonderen Cult gewidmet zu haben scheinen. 'Tochter des Befreiers Zeus,' heisst es dort[7]), 'Retterin Tyche, ich flehe zu dir: beschirme die

---

1) Gr. Myth. I, 331. Anm. 1. Vgl. §. 27. — L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung. Bonn. Marcus. 1862. S. 300: 'Wo die Moiren gegenwärtig sind, da nimmt Alles seinen geordneten Verlauf; wo sie sich fern halten, da folgen Unregelmässigkeiten und Abweichungen von der Schicksalsbestimmung.' — 2) Isthm. 6, 14: *τοίαισιν ὀργαῖς εὔχεται | ἀντιάσαις ἀίδαν γῆράς τε δέξασθαι πολιὸν | ὁ Κλεονίκου παῖς· ἐγὼ δ' ὑψίθρονον | Κλωθὼ κασιγνήτας τε προσεννέπω ἑσπέσθαι κλυταῖς | ἀνδρὸς φίλου Μοίρας ἐφετμαῖς.* — 3) Ol. 7, 64: *ἐκέλευσεν δ' αὐτίκα χρυσάμπυκα μὲν Λάχεσιν | χεῖρας ἀντεῖναι, θεῶν δ' ὅρκον μέγαν | μὴ παρφάμεν, — φαεννὸν ἐς αἰθέρα νιν πεμφθεῖσαν ἑᾷ κεφαλᾷ | ἐξοπίσω γέρας ἔσσεσθαι.* — 4) Pausan. VII, 26, 8: *ἐγὼ μὲν οὖν Πινδάρου τά τε ἄλλα πείθομαι τῇ ᾠδῇ, καὶ Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην καὶ ὑπὲρ τὰς ἀδελφάς τι ἰσχύειν.* S. Fr. 17 Bergk. — 5) Paus. IV, 30 z. E.: *ᾖσε δὲ καὶ ὕστερον Πίνδαρος ἄλλα τε ἐς τὴν Τύχην, καὶ δὴ καὶ Φερέπολιν ἀνεκάλεσεν αὐτήν.* — 6) Paus. IX, 16, 1. — 7) Ol. 12, 1: *λίσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου, | Ἱμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει, Σώτειρα Τύχα· | τὶν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαὶ | νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι | κἀγοραὶ βουλαφόροι.*

mächtige Himera! Du lenkst ja auf der See die schnellen Schiffe und auf dem Festlande die stürmischen Kriege und die berathenden Versammlungen.' Indem Pindar hier die Tyche **Retterin** oder **Erhalterin** nennt, bezeichnet er sie, wie schon **Dronke** zu dieser Stelle bemerkt hat[1]), als eine sittliche Macht, welche gleich der Retterin Themis[2]) das Dasein der Menschen behütet und schirmt[3]), und welche unendlich verschieden ist von jener launenhaften Göttin Fortuna, wie eine spätere Zeit sie schuf, welche mit verbundenen Augen ihre Gaben vertheilt, und vor deren Willkürherrschaft und wetterwendischer Gunst der Mensch höchstens erzittern mag. So weiss der fromme und religiöse Sinn Pindar's auch dieser Göttin ein höheres sittliches Gebiet zuzuweisen, und es ist eben charakteristisch für die Verderbniss der späteren Zeit, dass diese wie viele andere erhabene ethische Ideen des Pindaros und Aeschylos sich unter ihrem Einflusse vollständig verflüchtigten.

Uebrigens ist hier noch zu bemerken, dass die pindarische Schicksalsmacht keineswegs über den Menschen eine unbedingte Gewalt ausübt, sondern dass sein Verhältniss ihr gegenüber in Bezug auf sittliches Handeln ein persönlich freies ist, so dass er sein Thun nach eigenem Willen regeln kann und ihm das Recht seiner sittlichen Selbstbestimmung vollkommen ungeschmälert bleibt. Dies geht schon daraus hervor, dass, wie unten in dem Abschnitte über die vergeltende göttliche Gerechtigkeit gezeigt werden wird, der Mensch für seinen irdischen Wandel **verantwortlich** ist, und dass er durch sittliches Handeln sich Anspruch auf dereinstige Belohnung erwirbt, durch sündhaftes Treiben hingegen sich strenge Ahndung zuzieht. Selbstverständlich setzt diese Lehre freien Willen und selbständiges Handeln auf Seiten des Menschen voraus, da derselbe sonst unmöglich für sein Thun zur Verantwortung gezogen werden könnte.

§. 9.

Obwohl nun nach dem Bisherigen eine Schicksalsmacht über dem Menschen waltet, und auch die Götter für sein Wohl und Wehe theilnehmende Sorge tragen, so ist dennoch sein Geschick gar mannigfachem Wechsel und Unbestand unterworfen, wie dies Pindar oft eindringlich hervorhebt. Hierher gehört Manches von dem, was schon oben[4]) über die Nichtigkeit des menschlichen Daseins gesagt ist; ausserdem mag noch Folgendes hier seine Stelle

1) Die rel. und sittl. Vorst. des Aesch. und Soph. S. 108. — 2) Ol. 8, 21: *Σώτειρα Διὸς ξενίου πάρεδρος Θέμις*. Vgl. §. 33. — 3) L. **Schmidt**, Pindar's Leben und Dichtung S. 266: 'An diese Göttin (Tyche) wandte man sich im Beginne jedes Unternehmens, dessen Ausgang durch Menschenwitz nicht verbürgt werden konnte.' Schmidt nennt sie dort die **Göttin des Gelingens**. Vgl. **Lehrs**, 'Dämon und Tyche' in den pop. Aufs. a. d. A. S. 151 fgg. — 4) S. oben §. 3 und 4.

finden. Der Unbestand des Glückes ist nach Pindar allen Menschen gemeinsam, daher stetes Hoffen und Bangen sie quält[1]; bald hierhin, bald dorthin sich windend, fluthen die Strömungen des Geschickes mit Freud' und Leid auf die Sterblichen herein[2]), oder — wie der Dichter an einer andern schon oben citirten Stelle mit anderem Bilde sagt — auf alle Menschen stürmt bald dieser, bald jener Orkan herein und wirbelt sie fort[3]). Glück und Unglück spendet das Schicksal[4]); das Leben bringt den Sterblichen im Kreislaufe der Tage bald diesen, bald jenen Wechsel; unverwundbar sind nur die Söhne der Götter[5]). — An die Betrachtung der Wandelbarkeit des menschlichen Looses knüpft Pindar auch wohl eine ernste Ermahnung. 'Zeus, der Herr aller Dinge,' heisst es in der fünften isthmischen Ode[6]), 'kann zu dem Glücke auch Unglück verleihen; daher dämpfe deinen Stolz durch rechtzeitiges Schweigen!' Ein anderes Mal benutzt er den Wechsel der irdischen Dinge als Motiv einer Ermahnung zum Lebensgenuss, wie in der Schlusspartie der dritten olympischen Ode. 'Wenn ein Sterblicher,' heisst es dort, 'den Weg der Wahrheit erkennt, so muss er die Gaben der seligen Götter froh geniessen; denn Menschenglück wechselt rasch gleich den Strömungen der in der Höhe erbrausenden Winde[7])'. — Ein hervorragendes Beispiel dieses Glückswechsels bietet das Geschlecht der Emmeniden, von welchem es in der zweiten olympischen Ode heisst: 'Also führt die Schicksalsgöttin, welche das beglückte, väterliche Loos der Emmeniden überwacht, mit göttlichem Segen zu anderer Zeit wechselndes Unglück herbei[8]).' Ein Beispiel günstigen Schicksalswechsels hingegen liefert der Kyrenäerfürst Arkesilaos, unter dessen Regierung bürgerliche Unruhen ausgebrochen waren, welche den Frieden seiner Herrschaft trübten und ihn zu tyrannischer Härte gegen sein Volk trieben, wie wir aus der Schlusspartie des vierten pythischen Gesanges erfahren. Später finden wir diese politischen Zerwürfnisse beigelegt, und im Anfange der fünften pythischen Ode preist Pindar das Glück und den Frieden des siegreichen Arkesilaos, indem er sagt, dass Kastor nach winterlichen Stürmen heiteren Sonnenschein über seinen gesegneten Heerd ausgegossen habe[9]). — Ferner hebt Pindar auch mehrfach hervor,

1) Nem. 1, 32: *κοιναὶ γὰρ ἔρχοντ' ἐλπίδες | πολυπόνων ἀνδρῶν.* — 2) Ol. 2, 33: *ῥοαὶ δ' ἄλλοτ' ἄλλαι | εὐθυμιᾶν τε μετὰ καὶ πόνων ἐς ἄνδρας ἔβαν.* — 3) Isthm. 4, 5: *ἄλλοτε δ' ἀλλοῖος οὖρος | πάντας ἀνθρώπους ἐπαΐσσων ἐλαύνει.* — 4) Isthm. 4, 33: *(τύχα) τῶν τε γὰρ καὶ τῶν δίδοι.* — 5) Isthm. 3, 18: *αἰὼν δὲ κυλινδομέναις ἁμέραις ἄλλ' ἄλλοτ' ἐξάλλαξεν. ἄτρωτοί γε μὰν παῖδες θεῶν.* — 6) Isthm. 5, 51: *καύχημα κατάβρεχε σιγᾷ· | Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, | Ζεὺς ὁ πάντων κύριος.* — 7) Pyth. 3, 103: *εἰ δὲ νόῳ τις ἔχει θνατῶν ἀλαθείας ὁδόν, χρὴ πρὸς μακάρων | τυγχάνοντ' εὖ πασχέμεν. ἄλλοτε δ' ἀλλοῖαι πνοαὶ | ὑψιπετᾶν ἀνέμων.* — 8) Ol. 2, 35: *οὕτω δὲ Μοῖρ', ἅ τε πατρώϊον | τῶνδ' ἔχει τὸν εὔφρονα πότμον, θεόρτῳ σὺν ὄλβῳ | ἐπί τι καὶ πῆμ' ἄγει παλιντράπελον ἄλλῳ χρόνῳ.* — 9) Pyth. 5, 9: *Κάστορος, | εὐδίαν ὃς μετὰ χειμέριον ὄμβρον τεὰν | καταιθύσσει μάκαιραν ἑστίαν.*

wie doch das Glück seine Gaben unter die Menschen so ungleich austheile. 'Sterben müssen wir Alle ohne Unterschied,' heisst es gegen den Schluss der siebenten isthmischen Ode; 'aber ungleich ist unser Geschick[1]).' Daran aber knüpft der Dichter sofort die Ermahnung, dass ein Jeder sich mit dem ihm beschiedenen Loose begnügen und nicht über die ihm gezogenen Schranken hinausstreben solle. 'Denn wer nach zu Hohem strebt,' lauten seine Worte, 'der bedenke die Unmöglichkeit, in der Götter ehernen Sitz zu gelangen[2])'; wofür dann als abschreckendes Beispiel Bellerophon angeführt wird, den der geflügelte Pegasos abwarf, als er in die himmlischen Räume zur Versammlung des Zeus emporstrebte.

Resumiren wir jetzt in Kürze den Hauptinhalt des Vorhergehenden. Auf das Geschick des Menschen wirkt ausser den Göttern eine allgewaltige Schicksalsmacht ein, die in den Moiren personificirt erscheint, welche nicht nur das Menschenleben in seinen bedeutendsten Momenten, sondern auch die naturgemässe Ordnung auf sittlichem Gebiete überwachen; die bedeutendste derselben, Tyche, repräsentirt eine sittliche Macht und lenkt, weit verschieden von einer blinden Zufallsgöttin, als *Σώτειρα* die Loose der Sterblichen; ein blindes, den Causalnexus verläugnendes Fatum kennt Pindar eben so wenig wie eine rigoristische Schicksalsmacht, welche unbeugsam den Willen des Menschen unter ihr Joch knechtet; vielmehr behält er seine völlige sittliche Selbstbestimmung und demnach auch Verantwortlichkeit für seinen sittlichen Wandel. Uebrigens ist das Menschengeschick gar unbeständig und wechselnd, daher der Mensch sich einerseits vor Selbstüberhebung zu hüten hat, andererseits aber wohl thut, wenn er, so lange es Zeit ist, einen weisen Lebensgenuss nicht verschmäht.

II. Die menschliche Seele.

§. 10.

Um eine genügende Darstellung der pindarischen Psychologie geben zu können, gehen wir von einer Betrachtung der einzelnen Seelenkräfte und ihrer Functionen aus, wobei die Terminologie Pindar's den leitenden Faden bieten mag. Wir beginnen zu dem Ende mit dem Ausdrucke *ψυχά*, der das seelische Princip im allgemeinsten Sinne bezeichnet. Ursprünglich freilich ist *ψυχά* in physiologischem Sinne der Lebenshauch (anima) als Princip

1) Isthm. 7, 42: *θνάσκομεν γὰρ ὅμως ἅπαντες· | δαίμων δ' ἄισος.* — 2) Isthm. 7, 43: *τὰ μακρὰ δ' εἴ τις | παπταίνει, βραχὺς ἐξικέσθαι χαλκόπεδον θεῶν ἕδραν.*

des animalischen Lebens, insofern mit seinem Erlöschen auch das letztere aufhört, und sodann das Leben selbst. Wie beide Bedeutungen in einander fliessen, lehrt auf's deutlichste Nem. 1, 46, wo es von den dem Herakles von Hera gesandten Schlangen heisst: *ἀγχομένοις δὲ χρόνος ψυχὰς ἀπέπνευσεν μελέων ἀφάτων.* Ferner steht *ψυχά* in der Bedeutung Leben Pyth. 3, 101: *ἐν πολέμῳ τόξοις ἀπὸ ψυχὰν λιπών.* Ol. 8, 39: *αὖθι δ' ἀτυζομένω ψυχὰς βάλον.* Den Uebergang in die Bedeutung Schatten der Abgeschiedenen vermitteln Stellen wie Isthm. 1, 68: *ψυχὰν Ἀίδᾳ τελέων* und Pyth. 11, 19: *ὁπότε (Κλυταιμνήστρα) Κασσάνδραν πολιῷ χαλκῷ σὺν Ἀγαμεμνονίᾳ ψυχᾷ πόρευσ' Ἀχέροντος ἀκτὰν παρ' εὔσκιον.* Ausserdem vergl. Pyth. 4, 159: *κέλεται γὰρ ἑὰν ψυχὰν κομίξαι Φρίξος.*

Insofern *ψυχά* das Lebensprincip bezeichnet, entspricht es, wie gesagt, dem lateinischen anima; es involvirt aber auch die ganze ethische und psychologische Bedeutung von animus, insofern es vom seelischen Princip überhaupt und sodann von der Seele als dem Complex aller Seelenkräfte steht. Als seelisches Princip tritt *ψυχά* in geraden Gegensatz zum Körper, wie Nem. 9, 39: *χερσὶ καὶ ψυχᾷ δυνατοί*, wo man es freilich auch in speciellerem Sinne als Muth fassen könnte. Als Inbegriff aller seelischen Kräfte ferner repräsentirt die *ψυχά* den Sitz des Willens, der Affecte und der Gesinnung oder Denkart. Zunächst beachte man die *ψυχά* als Sitz des Willens: der Wille, das Wollen ist die reinste Manifestation der *ψυχά*; in ihm offenbart sich ihr eigenstes, innerstes Wesen. So charakterisirt z. B. Pindar Ol. 2, 69 die Frommen und Seligen als Solche, die es während ihrer irdischen Laufbahn über sich vermocht hätten: *ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν*, d. h. ihre Seele, ihr Wollen und Streben der Sünde fern zu halten; gerade darin liegt das eigenthümliche Wesen der Frommen, dass sie in freier sittlicher Selbstbestimmung ihr Wollen auf das Gute hinlenken. Von der Energie und Unbeugsamkeit des Willens ferner sind Stellen zu verstehen wie Pyth. 3, 40: *οὐκέτι τλάσομαι ψυχᾷ γένος ἁμὸν ὀλέσσαι* und Isthm. 4, 53: *μορφὰν βραχύς, ψυχὰν δ' ἄκαμπτος*, wo zugleich der Gegensatz zwischen *μορφά*, der äusseren, körperlichen Erscheinung, und *ψυχά* zu beachten ist. Sodann noch Pyth. 1, 48: *ἐν πολέμοισι μάχαις τλάμονι ψυχᾷ παρέμεινε* von energischer Ausdauer im Kampfe. — Weiter erscheint die *ψυχά* bei Pindar als Sitz der Affecte; so z. B. der Freude, wie Pyth. 4, 122: *ἂν περὶ ψυχὰν γάθησεν*; endlich als Sitz der Denkart und Gesinnung, wie Nem. 9, 32: *κτεάνων ψυχὰς ἔχοντες κρέσσονας*, d. h. über Reichthum erhabene Gesinnungen, in Bezug auf Diejenigen, welche freigebig grosse Summen auf die öffentlichen Spiele verwenden.

Bemerkenswerth ist es endlich noch, wie Pindar die *ψυχά* mit dem individuellen Ich identificirt und bei der Selbstapostrophe seine *ψυχά* anredet: Pyth. 3, 61: *μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον*

σπεῦδε; ähnlich, wie er an anderen Stellen den θυμός[1]) und das ἦτορ[2]) statt des eigenen Ich apostrophirt, worin indess nur dem Vorgange älterer Dichter gefolgt ist. So Homer Od. 20, 18: τέτλαθι δή, κραδίη und Archilochos Fr. 68 Bergk: θυμέ, θύμ' ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε. Auch spätere Dichter haben Aehnliches, wie Sophokles Trach. 1259 Schneid.: ἄγε νυν, ὦ ψυχὴ σκληρά. Alle diese Beispiele bieten, wie schon Lübker bemerkt hat[3]), einen anziehenden Vergleich für die Geschichte und Behandlung der synonymen Ausdrücke für ψυχή. Uebrigens dürfte die psychologische Erklärung derartiger Apostrophen nicht eben schwer sein; denn das Ich ist ja im Grunde nichts weiter als die ewige Manifestation des Geistes, und für den von poetischer Inspiration erfüllten Dichter war es ein leichter Schritt, für sein persönliches Ich das in ihm denkende und fühlende Princip an die Stelle zu setzen.

§. 11.

Sehr häufig begegnen uns in der psychologischen Sprache Pindar's die Ausdrücke φρήν und φρένες, wobei jedoch der Gebrauch des Plurals der überwiegende ist[4]). Die erste und eigentliche Bedeutung derselben ist Zwerchfell, Herz und Lunge, und so findet sich φρένες auch einmal bei Pindar gebraucht: Nem. 7, 26: Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν λευρὸν ξίφος. Bekanntlich galt aber das Zwerchfell den Alten für den Sitz aller seelischen Kräfte und Regungen, als das rein körperliche Princip des geistigen Lebens[5]); und in übertragenem Sinne gebraucht daher Pindar φρήν und φρένες für diese Seelenkräfte selbst. Die Nüancen dieses Gebrauchs wollen wir im Folgenden möglichst genau nachzuweisen versuchen.

I. Zunächst stehen φρήν und φρένες von der intellectuellen Kraft des Geistes, vom Intellect. Belehrend ist in dieser Hinsicht Nem. 7, 60: (Μοῖρα) σύνεσιν οὐκ ἀποβλάπτει φρενῶν, d. h. das Alter, Thearion, stumpft die Einsicht deines Geistes nicht ab. Die σύνεσις, die scharfe Denkkraft, wohnt demnach in den φρένες; die φρένες sind Träger der σύνεσις. Schlechtweg für Weisheit und Einsicht steht φρήν Pyth. 5, 18: γέρας, τεᾷ τοῦτο μιγνύμενον φρενί = Herrscherwürde, mit Einsicht gepaart. Und ähnlich, doch in entgegengesetztem Sinne, Ol. 8, 61: κουφότεραι γὰρ ἀπειράτων φρένες, d. h. der Geist der

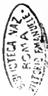
1) Ol. 2, 89: ἄγε θυμέ, τίνα βάλλομεν — εὐκλέας οἰστοὺς ἱέντες; — 2) Ol. 1, 3; εἰ δ' ἄεθλα γαρύεν ἔλδεαι, φίλον ἦτορ κτέ. — 3) Die sophokleische Ethik. Progr. des Gymnasiums zu Parchim. 1855. S. 13 Anm., wo indess Lübker die pindarischen Beispiele übersehen hat. — 4) In den pindarischen Oden und Fragmenten findet sich der Singular φρήν 15mal, der Plural φρένες hingegen 27mal. — 5) Vgl. über den homerischen Gebrauch von φρήν und φρένες: Nägelsbach, homer. Theol. S. 334 ff.

Unerfahrenen ermangelt tieferer Einsicht; nnd Fr. 39: οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν βουλεύματ' ἐρευνᾶσαι βροτέᾳ φρενί· θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔφυ. Hierher gehört auch noch Nem. 1, 26: πράσσει γὰρ ἔργῳ μὲν σθένος, βουλαῖσι δὲ φρήν, d. h. Körperkraft bewährt sich durch Thaten, der Geist hingegen dnrch kluge Rathschläge. Auch werden Einsicht und Klugheit wohl als eine Frucht der φρήν bezeichnet, wie Pyth. 2, 74 und Nem. 10, 12: φρενῶν καρπόν. — Unter diese erste Rubrik subsumiren wir ferner φρήν als Sitz der prodnctiven Geisteskraft (so heisst es Ol. 7, 8: γλυκὺν καρπὸν φρενός vom poetischen Erzeugnisse des Dichters; und ähnlich von dem der Dichterbrust entströmenden Liede Nem. 4, 6: ῥῆμα, ὅ τι κε γλῶσσα φρενὸς ἐξέλοι βαθείας), wie auch als Sitz des receptiven, ästhetischen Sinnes, insofern der Geist für das Schöne, z. B. für Musik, empfänglich ist und sich daran ergötzt. So schildert Pindar den Eindruck, welchen die Klänge der apollinischen Leier und des Musengesanges auf die lauschenden Götter hervorbringen, Pyth. 1, 12 mit den Worten: κῆλα δὲ καὶ δαιμόνων θέλγει φρένας, wo κῆλα die erschütternden Töne der Musik bezeichnet. Endlich sind die φρένες auch Sitz des Gedächtnisses, wie folgende Stellen lehren. Nem. 3, 62: ἐν φρασὶ πάξαιτο = damit er sich in's Gedächtniss einpräge. Pyth. 4, 41: τῶν δ' ἐλάθοντο φρένες. Ol. 7, 45: λάθας νέφος παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν ἔξω φρενῶν. Ol. 10, 1: ἀνάγνωτέ μοι Ἀρχεστράτου παῖδα, πόθι φρενὸς ἐμᾶς γέγραπται.

II. Die φρένες erscheinen ferner bei Pindar als Sitz der verschiedensten Affecte. So zunächst der Furcht und des Schreckens, wie Pyth. 9, 32: φόβῳ δ' οὐ κεχείμανται φρένες und Pyth. 6, 35: Μεσσανίου δὲ γέροντος δοναθεῖσα φρὴν βόασε παῖδα ὅν; aber auch des Muthes und der Unerschrockenheit, wie Pyth. 5, 51: ἀταρβεῖ φρενί und Nem. 3, 39: οὐδέ μίν ποτε φόβος ἀνδροδάμας ἔπαυσεν ἀκμὰν φρενῶν. Sodann wohnen in den φρένες auch die mannigfaltigsten Leidenschaften, vor Allem die der sinnlichen Liebe, wie es z. B. Ol. 1, 40 von der Leidenschaft des Poseidon für Pelops heisst: τότ' Ἀγλαοτρίαιναν ἁρπάσαι δαμέντα φρένας ἱμέρῳ; nnd Pyth. 4, 219 von der Liebe der Medea zum Iason: ἐν φρασὶ καιομέναν. Ferner von der rasenden Leidenschaft des Ixion Pyth. 2, 26: μαινομέναις φρασὶν Ἥρας ὅτ' ἐράσσατο und von der Verblendung der Koronis, welche als Vermählte Apollon's mit dem Arkadier Ischys verbotene Liebe pflog, Pyth. 3, 12: ἁ δ' ἀποφλαυρίξαισά νιν ἀμπλακίαισι φρενῶν, ἄλλον αἴνησεν γάμον. Ueberhaupt aber sind die φρένες der Sitz jeder leidenschaftlichen Verirrung und Verblendung des Menschen, welcher Art sie auch sein möge. So sagt Pindar Ol. 7, 24: ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι ἀναρίθμητοι κρέμανται und Ol. 7, 30: αἱ δὲ φρενῶν ταραχαὶ παρέπλαγξαν καὶ σοφόν.

III. Weiterhin sind die φρένες auch die Träger der Gesinnung und Denkungsart des Menschen. So steht Ol. 2, 57:

ἀπάλαμνοι φρένες von dem frevlerischen Sinne der in der Unterwelt büssenden Sünder; Pyth. 2, 57: *ἐλευθέρᾳ φρενί* von der freigebigen Gesinnung Hieron's; Pyth. 4, 139: *ἐντὶ μὲν θνατῶν φρένες ὠκύτεραι κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας δόλιον* von egoistischer Denkart und vom unrechtlichen Strehen nach Gewinn; Isthm. 3, 5: *πλαγίαις φρένεσσιν* von unrechtlicher, gottloser Gesinnung, im Gegensatz zu frommer Gottesfurcht; Ol. 2, 89: *τίνα βάλλομεν ἐκ μαλθακᾶς φρενὸς εὐκλέας οἰστοὺς ἱέντες*; von wohlwollender Gesinnung; Isthm. 3, 2: *κατέχει φρασὶν αἰανῆ κόρον* von stolzem, übermüthigem Geiste und Ol. 8, 24: *ὀρθᾷ φρενί* von geradem, unbefangenem Sinne. Sodann wohnt in der *φρήν* auch die Laune und Stimmung oder, wenn man will, das Temperament des Menschen, wie Pyth. 6, 52 zeigt, wo es heisst: *γλυκεῖα δὲ φρὴν καὶ συμπόταισιν ὁμιλεῖν μελισσᾶν ἀμείβεται τρητὸν πόνον* von der liebenswürdigen heiteren Laune, welche Thrasybulos im Kreise der Zechgenossen entwickelt. Auch sind die *φρένες* der Sitz der ächten und aufrichtigen Ueberzeugung des Menschen, daher Pindar Isthm. 6, 72 vom Lampon sagt: *γλῶσσα δ' οὐκ ἔξω φρενῶν*, d. h. er spricht, wie er denkt. Endlich gehört hierher noch die auf mehrfache Art erklärte Stelle Pyth. 4, 109: *πεύθομαι γάρ νιν Πελίαν ἄθεμιν λευκαῖς πιθήσαντα φρασὶν ἀμετέρων ἀποσυλᾶσαι βιαίως ἀρχεδικᾶν τοκέων*, d. h. im Vertrauen auf den arglosen, unschuldigen Sinn[1]) der Aeltern Iason's usurpirte Pelias die Herrschaft.



IV. Die Ausdrücke *φρήν* und *φρένες* bezeichnen endlich auch noch den Sitz des Willens und Begehrungsvermögens und stehen daher auch von den Aeusserungen desselben. So heisst es Pyth. 10, 60 von den verschiedenartigen Wünschen und Bestrebungen der Menschen: *ἑτέροις ἑτερωνίων ἔκνιξ' ἔρως φρένας* und Nem. 10, 29 von der heissen Sehnsucht und dem Trachten des Theäos nach einem olympischen Siege: *Ζεῦ πάτερ, τῶν μὰν ἔραται φρενί, σιγᾷ οἱ στόμα· πᾶν δὲ τέλος ἐν τὶν ἔργων*, d. h. er nährt insgeheim den glühenden Wunsch; aber die Erfüllung desselben steht bei dir, Vater Zeus. — Endlich wohnt in der *φρήν* nicht nur die Habsucht und das Verlangen nach Geldbesitz, wie Fr. 207 zeigt: *δάμναται δὲ βροτέαν φρένα κάρτιστον κτεάνων* (näml. das Gold), sondern überhaupt alles mensch-

1) Treffend vergleicht Goram (Pindari translationes et imagines im Philol. XIV, 241 ff.) zu dieser Stelle Theogn. 447 ff. Bergk: *εἴ μ' ἐθέλεις πλύνειν, κεφαλῆς ἀμίαντον ἀπ' ἄκρης | αἰεὶ λευκὸν ὕδωρ ῥεύσεται ἡμετέρης· | εὑρήσεις δέ με πᾶσιν ἐπ' ἔργμασιν ὥσπερ ἄπεφθον | χρυσόν, ἐρυθρὸν ἰδεῖν τριβόμενον βασάνῳ, | τοῦ χροιῆς καθύπερθε μέλας οὐχ ἅπτεται ἰὸς | οὐδ' εὐρώς, αἰεὶ δ' ἄνθος ἔχει καθαρόν.* Andere erklären das pindarische *λευκός* durch leichtsinnig: nach Hartung bedeutet es im Trotz zufahrenden Wesens, wobei er das horazische splendida bilis und das persianische vitrea bilis vergleicht.

liche Wünschen und Begehren, dessen Zügelung Pindar Pyth. 3, 59 mit den Worten gebietet: *χρὴ τὰ ἐοικότα παρ δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν.*

§. 12.

Wir gehen znr Betrachtung des *θυμός* über, welcher Ausdruck bei Homer bekanntlich zunächst das Leben und die Lebenskraft bezeichnet, deren Sitz die *φρένες* sind. Diese Bedeutung kommt indess in den vorhandenen pindarischen Epinikien und Fragmenten nicht vor; wohl aber gebraucht Pindar *θυμὸς* häufig von Herz und Gemüth, von den Aeusserungen des Willens und Begehrungsvermögens nnd von den Affecten, wie denn überhaupt diese Gebrauchssphäre nach Homer die vorherrschende ist.

I. Während Pindar, wie oben[1]) erwähnt, das Princip des animalischen Lebens (die anima) mit *ψυχή* bezeichnet, erscheint der *θυμός* bei ihm als Princip der sittlichen Persönlichkeit, wie sie der Mensch mittelst seiner Willenskraft aus sich entwickelt, als animus; die *ψυχή* ist also eigentlich als physiologisches, der *θυμός* von vorn herein als ethisch-psychologisches Princip zu fassen. Somit ist der *θυμός* der Complex aller wollenden, fühlenden und empfindenden Kräfte, durch deren Ausbildung sich der sittliche Charakter des Menschen entfaltet. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht Nem. 3, 57: (Cheiron) *γόνον* (den Achilleus) *οἱ* (der Thetis) *φέρτατον ἀτίταλλεν ἐν ἀρμένοισι πάντα θυμὸν αὔξων*, d. h. Cheiron erzog den jungen Achilleus, indem er alle Fähigkeiten (*πάντα θυμόν*) seines Gemüthes und Herzens in allem Guten und Nützlichen ausbildete oder, mit andern Worten, seine sittliche Charakterbildung förderte. — Als das fühlende und empfindende Princip der Seele finden wir *θυμός* Ol. 2, 8: *καμόντες πολλὰ θυμῷ* = viele Leiden im Herzen erduldend. Und so auch Pyth. 3, 63: *εἰ δὲ σώφρων ἄντρον ἔναι' ἔτι Χείρων, καί τί οἱ φίλτρον ἐν θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι ἀμέτεροι τίθεν, ἰατῆρά τοί κέν νιν πίθον καὶ νῦν ἐσλοῖσι παρασχεῖν ἀνδράσιν θερμᾶν νόσων*, d. h. könnte ich das Herz des Cheiron durch süsse Gesänge bezaubern und dadurch sein Mitgefühl für die leidende Menschheit erwecken, so würde er ihnen einen Arzt zur Heilung ihrer Krankheiten senden.

II. Ferner steht *θυμός* auch von den Aeusserungen des Willens nnd Begehrungsvermögens und geht demzufolge in die Bedeutungen Neigung, Verlangen, Trieb über. So Ol. 3, 25: *θυμὸς ὤρμαινε.* Ol. 3, 38: *θυμὸς ὀτρύνει.* Isthm. 6, 43: *θυμῷ θέλων.* Auch steht es vom heftigen leidenschaftlichen Begehren: Nem. 5, 31: *πολλὰ γάρ μιν παντὶ θυμῷ παρφαμένα λιτάνευεν*, welche Worte sich auf Hippolyta, das Weib

1) S. §. 10 zu Anf.

des Akastos, beziehen, welche den Peleus aus ganzer Seele, inständigst anfleht, ihrer ehebrecherischen Liebe Gehör zu schenken.

III. Weiterhin gebraucht Pindar θυμός von den verschiedenartigsten Affecten. So von der Furcht Pyth. 4, 96: κλέπτων θυμῷ δεῖμα. Nem. 11, 32: θυμὸς ἄτολμος; häufig aber auch vom Muthe, wie Nem. 9, 37: θυμὸν αἰχματάν; Isthm. 6, 49: θυμὸς ἐπέσθω; Ol. 8, 5: μεγάλαν ἀρετὰν θυμῷ λαβεῖν = hohen Ruhm durch Muth erwerben; Pyth. 9, 30: θυμὸν γυναικὸς θαύμασον = bewundere den hohen Muth der Jungfrau! Nem. 6, 56: δονεῖν θυμόν = den Muth erschüttern; Nem. 7, 10: θυμὸν ἀμφέπειν = Muth in der Brust hegen, animum fovere; Isthm. 4, 46: θυμὸν λεόντων = Löwenmuth. — Ferner ist der θυμός Träger des Zorns Ol. 6, 37: ἐν θυμῷ πιέσαις χόλον und Nem. 1, 40: σπερχθεῖσα θυμῷ = zürnend im Herzen, von der dem Herakles grollenden Hera. Aber auch in den Affecten der Freude und des Schmerzes äussert sich der θυμός, der sich überhaupt in sehr verschiedenartigen, zwischen entgegengesetzten Polen hin- und herfluthenden Seelenstimmungen kundgiebt. Als geistiges Organ der Freude findet sich der θυμός Ol. 7, 39: Ὑπεριονίδας ἔντειλεν παισὶν φίλοις ὡς πατρὶ θυμὸν ἰάνατεν; Pyth. 4, 295: θυμὸν ἐκδόσθαι πρὸς ἥβαν = sich der Jugendfreude hingeben, genio indulgere; Pyth. 2, 74: θυμὸν τέρπεται ἔνδοθεν; Isthm. 7, 2: θυμὸν εὔφρανας; von Schmerz und Trauer hingegen steht θυμός Isthm. 8, 5: ἀχνύμενος θυμόν. Endlich ist es auch der θυμός, der vom Neide afficirt wird, wie Pyth. 1, 84 zeigt: ἀστῶν δ' ἀκοὰ κρύφιον θυμὸν βαρύνει μάλιστ' ἐσλοῖσιν ἐπ' ἀλλοτρίοις.

IV. Aber nicht nur als vorübergehender Affect, sondern auch als habituelle Gesinnung und Denkart tritt uns der θυμός entgegen. So heisst es Nem. 7, 91 vom Sogenes: πατρὶ ἀταλὸν ἀμφέπων θυμόν, d. h. er hegte gehorsamen Sinn gegen den Vater; Pyth. 4, 73: πυκινῷ θυμῷ vom tückischen Sinne des Pelias; Pyth. 4, 181: θυμῷ γελανεῖ = mit heiterem Sinne, gutes Muthes; Isthm. 8, 25: σώφρονες πινυτοί τε θυμόν, vom bescheidenen, verständigen Sinne der Aeakiden. Auch kann man Nem. 9, 26: μαχατὰν θυμόν und Nem. 9, 37: θυμὸν αἰχματάν hieher ziehen, indem man beide Ausdrücke vom kriegerischen Sinne erklärt, falls man nicht lieber diese Stellen unter der Kategorie des Muthes rubriciren will. Schliesslich gehört auch noch θυμός in der Bedeutung Meinung, Ueberzeugung hieher: Pyth. 9, 96: παντὶ θυμῷ = mit ganzer Seele, aus voller Ueberzeugung.

V. Was endlich die poetische Apostrophe des eigenen θυμός betrifft, welche sich an vier Stellen (Ol. 2, 89; Nem. 3, 26; Fr. 100, 1 und Fr. 104, 2) findet, so genügt es, in Betreff derselben den Leser auf die schon oben [1]) gegebene Erörterung zu verweisen.

1) S. §. 10 a. E.

§. 13.

Wir gehen zu *νόος* (*νοῦς*) und *γνώμα* über. Was zunächst *νόος* betrifft, so bezeichnet dasselbe ursprünglich den Geist als Wahrnehmungs- und Erkenntnissvermögen und steht daher nicht selten in der Bedeutung Geisteskraft und Einsicht. So Nem. 6, 4: *προσφέρομεν μέγαν νόον ἀθανάτοις*, d. h. wir Menschen sind an Geist oder Geisteskraft den Göttern ähnlich. Vom Geiste des Zeus heisst es Pyth. 5, 122: *Διός νόος μέγας κυβερνᾷ*. Und ähnlich vom allwissenden Geiste des Apollon Pyth. 3, 29: *πάντα ἴσαντι νόῳ*. Ferner Pyth. 6, 47: *νόῳ πλοῦτον δρέπει*, Thrasybulos gebraucht seinen Reichthum weise. Isth. 1, 40: *ὁ πονήσαις νόῳ καὶ προμάθειαν φέρει* = Leiden witzigen den Verstand, Schaden macht klug. Isthm. 5, 61: *δεξιὸν νόῳ ἀντίπαλος* = ein gewandter und einsichtiger Gegner. Dem Arkesilaos wird Pyth. 5, 109 *κρέσσων ἁλικίας νόος*, d. h. über sein Alter hinausgehende Einsicht beigelegt. Man vergleiche ausserdem noch Nem. 3, 42, Ol. 1, 18 ff. und Fr. 197, 4.

Aber auch *νόος* bleibt nicht bei der Bedeutung der intellectuellen Geisteskraft stehen, sondern wird von Pindar auch in sittlicher Beziehung von der Denkart und Gesinnung gebraucht. So Pyth. 10, 68: *νόος ὀρθός* = redlicher Sinn. Ol. 2, 92: *ἀλαθεῖ νόῳ*. Pyth. 8, 18: *εὐμενεῖ νόῳ*. Nem. 7, 88: *νόῳ ἀτενέι* = unwandelbaren Sinnes, näml. in der Freundschaft. Fr. 157: *νηλεεῖ νόῳ* und Pyth. 1, 95: *νηλέα νόον*, des Phalaris. Ol. 9, 75: *Πατρόκλου βιατὰν νόον*, vom unbeugsamen Sinne des gewaltigen Kämpfers. Pyth. 2, 89: *νόον φθονερῶν*. Pyth. 3, 4: *Φῆρα — νόον ἔχοντ' ἀνδρῶν φίλον*, vom menschenfreundlichen Sinne des Cheiron. Vgl. Pyth. 5, 43, Pyth. 8, 67 und Pyth. 6, 51.

Endlich steht *νόος* auch von dem fühlenden oder empfindenden Princip der Seele, wie unser Herz. So Ol. 10, 87, wo es von dem ersehnten Knäblein heisst, welches dem Vater noch im hohen Alter geboren wird: *μάλα οἱ* (näml. *πατρί*) *θερμαίνει φιλότατι νόον*, d. h. seine Geburt erfüllt das von zärtlicher Liebe erfüllte Herz des Vaters mit hoher Freude. Hieher gehört schliesslich auch noch die Redensart *νόῳ τιθέμεν* Pyth. 1, 40, welche an das homerische *ἐν φρεσὶ θέσθαι* und unser deutsches sich zu Herzen nehmen erinnert.

Der Ausdruck *γνώμα*, zu welchem wir uns jetzt wenden, ist dem eben besprochenen *νόος* insofern verwandt, als er ebenfalls zunächst, wie das lateinische mens, vom intelligenten Principe des Geistes steht und daher Erkenntnissvermögen, Verstand, Einsicht bedeutet. So Isthm. 4, 71: *κυβερνατῆρος γνώμᾳ πεπιθών*. Pyth. 3, 28: *γνώμαν πιθών* = seinen Geist überredend. Nem. 10, 89: *οὐ γνώμᾳ διπλόαν θέτο βουλάν*, d. h. sein Geist schwankte nicht lange, kam rasch zum Entschluss. Fr. 198: *θνατῶν πολύστροφον γνώμαν*, d. i. beweglicher, gewandter Geist. — Insofern aber der Verstand die überlegende,

beschliessende Geisteskraft ist, kann γνώμα auch in die Bedeutung Beschluss, Plan, Anschlag übergehen, wie Nem. 4, 40: γνώμαν κενεὰν κυλίνδει und Pyth. 8, 94: ἀποτρόπῳ γνώμᾳ σεσεισμένον, d. h. durch den verderblichen Rathschluss der Götter gestürzt. — Sodann ist es auch der Verstand, der aus gegebenen, in der Gegenwart liegenden Chancen auf das muthmassliche oder wahrscheinliche Eintreten künftiger Dinge schliesst, und so kommt es, dass γνώμα auch in die Bedeutung Voraussetzung oder Erwartung übergeht, wie Pyth. 12, 32: ἔμπαλιν γνώμας und Ol. 12, 10: πολλὰ δ᾽ ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν, d. i. wider Erwarten.

Aber auch die Bedeutung von γνώμα spielt auf das sittliche Gebiet hinüber, insofern es auch Gesinnung, Denkart bezeichnet. So Ol. 3, 41: εὐσεβεῖ γνώμᾳ; Ol. 4, 18: καθαρᾷ γνώμᾳ, Isthm. 1, 44: φθονεραῖσι γνώμαις; Isthm. 6, 71: μέτρα γνώμᾳ διώκων, vom masshaltigen Sinn; Pyth. 4, 84: γνώμας ἀταρβάτοιο πειρώμενος, d. i. seinen unerschrockenen Sinn auf die Probe stellend.

§. 14.

Zum Schluss ziehen wir jetzt noch die Ausdrücke καρδία, ἦτορ, κέαρ, φροντίς und ὀργή in den Kreis unserer Betrachtung. Was zunächst καρδία (κραδία) betrifft, so kommt dasselbe zwar in seiner eigentlichen Bedeutung Herz bei Pindar nicht vor, wohl aber mehrfach als Sitz der Gefühle und Affecte. So findet es sich Nem. 1, 54 als Sitz der Theilnahme und des Mitleids: ἀπήμων κραδία κᾶδος ἀμφ᾽ ἀλλότριον, das Herz ist theilnahmlos bei fremdem Unfall; ferner der Furcht und Feigheit Fr. 87: ταρβεῖ καρδίᾳ und Nem. 10, 30: ἀμόχθῳ καρδίᾳ; des Muthes Pyth. 10, 44: θρασείᾳ πνέων καρδίᾳ; des Zorns Pyth. 8, 8: ὁπόταν τις ἀμείλιχον καρδίᾳ κότον ἐνελάσῃ; der Freude Ol. 5, 2: καρδίᾳ γελανεῖ und Pyth. 1, 11: (Ἄρης) ἰαίνει καρδίαν κώματι, Ares ergötzt sein Herz am Festgesang; sodann der Hoffnung Fr. 198: γλυκεῖα καρδίαν ἀτάλλοισα ἐλπίς; aber auch der Trauer und des Schmerzes Fr. 210: μέλαινα κραδία, d. h. von Trauer umdüstert. Den letzteren Ausdruck finden wir in ganz verschiedener Bedeutung Fr. 100, 3: ἐξ ἀδάμαντος ἢ σιδάρου κεχάλκευται μέλαιναν καρδίαν, wo μέλαινα, wie der Zusammenhang lehrt, in dem Sinne von rauh, gefühllos steht. Als Sitz der Empfindung erscheint καρδία auch noch Nem. 11, 10: σὺν ἀτρώτῳ κραδίᾳ, mit ungekränktem Gemüth, so dass ihm nichts Schmerzliches widerfährt; und Pyth. 3, 96: ἐκ προτέρων καμάτων ἔστασαν ὀρθὰν καρδίαν. Ferner ist Pyth. 2, 91 zu erwähnen, wo Neid und Habsucht in der καρδία wohnend gedacht werden: ἐνέπαξαν (näml. οἱ φθονεροί) ἕλκος ὀδυναρὸν ἑᾷ πρόσθε καρδίᾳ, πρὶν ὅσα φροντίδι μετίονται τυχεῖν. Abweichend von den bisherigen Stellen steht καρδία endlich noch als Sitz der Erfindungsgabe Ol. 13, 16: πολλὰ δ᾽ ἐν καρδίαις ἀνδρῶν ἔβαλον Ὧραι ἀρχαῖα σοφί-

σματα, in Bezug auf kunstreiche Erfindungen, welche der Menschengeist den Horen verdankt.

Auch der Ausdruck ἦτορ findet sich bei Pindar nicht in eigentlicher, sondern nur in übertragener Bedeutung. Zunächst bezeichnet er das Herz als Sitz verschiedenartiger Affecte. So der Freude Isthm. 3, 10: πρὸς εὐφροσύναν τρέψαι γλυκεῖαν ἦτορ; des Muthes Ol. 4, 27: χεῖρες δὲ καὶ ἦτορ ἴσον, und Nem. 8, 24: ἦτορ ἄλκιμον; und der Sehnsucht Nem. 4, 35: ἴυγγι δ' ἕλκομαι ἦτορ νεομηνίᾳ θιγέμεν, Sehnsucht treibt mein Herz, den Neumond zu feiern (wenn anders dies der Sinn der dunkeln Stelle ist). In dem ἦτορ wohnt ferner die energische Kraft und Ausdauer, welche Mühsal und Gefahren verachtet, daher Pindar Pyth. 9, 31 von der mannhaften Jägerin Kyrene sagt: μόχθου καθύπερθε νεᾶνις ἦτορ ἔχοισα. Auf das ἦτορ wirken auch die flehenden Bitten gewinnender Ueberredung ein, daher es Ol. 2, 79 von der zum Zeus flehenden Thetis heisst: ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ λιταῖς ἔπεισε, nachdem sie sein Herz erweicht hatte. Endlich erscheint das ἦτορ noch als Sitz der Intelligenz und Einsicht Nem. 7, 23: τυφλὸν δ' ἔχει ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος, die grosse Volksmasse ist blind und einsichtslos.

Von der Apostrophe des eigenen ἦτορ (Ol. 1, 4: φίλον ἦτορ) ist bereits oben[1]) genügend die Rede gewesen.

Nur spärlich findet sich bei Pindar der Ausdruck κέαρ gebraucht, und zwar ebenfalls ausschliesslich in übertragener Bedeutung. Zunächst steht es für Herz, *animus*. Nem. 7, 102: τὸ δ' ἐμὸν οὔ ποτε φάσει κέαρ ἀτρόποισι Νεοπτόλεμον ἑλκύσαι ἔπεσι, mein Herz wird nimmer eingestehen; und Isthm. 5, 19: τὸ δ' ἐμὸν οὐκ ἄτερ Αἰακιδᾶν κέαρ ὕμνων γεύεται, d. i. mein Herz treibt mich, auch der Aeakiden im Gesange zu gedenken. — Ausserdem bedeutet κέαρ auch noch Sinn, Gesinnung, Gemüth. Pyth. 10, 21: θεὸς εἴη ἀπήμων κέαρ, gnädigen Sinnes Fr. 262: κέαρ ἀλλοτρίας φύσεως, d. h. die Gemüthsart eines fremden Charakters, in Bezug auf geknechtete Menschen, welche sich den Grillen und Launen ihrer Gebieter accommodiren, und denen Pindar daher einen selbständigen Charakter abspricht.

Es bleibt noch übrig, die Ausdrücke φροντίς und ὀργή in Kürze zu besprechen. Der erstere gehört insofern hieher, als Pindar ihn mehrfach von dem Dichten und Trachten des Menschengeistes gebraucht. So Fr. 163: ὦ πόποι, οἷ' ἀπατᾶται φροντὶς ἐπαμερίων οὐκ εἰδυῖα = wie oft täuscht sich das Trachten der Sterblichen, ohne dass sie es ahnen! Pyth. 2, 92: πρὶν ὅσα φροντίδι μητίονται τυχεῖν, d. i. bevor sie erlangen, wonach sie im Geiste trachten. Nem. 10, 22: παλαισμάτων λάβε φροντίδα, richte dein Dichten und Trachten auf Ringkämpfe! — Sodann steht φροντίς auch von dem Gegenstande des Strebens Pyth. 10, 61: τῶν δ' ἕκαστος

1) S. §. 10 a. E.

ὁρούει, τυχὼν κεν ἁρπαλέαν σχέθοι φροντίδα τὰν παρ ποδός, wo Dissen φροντίδα erklärt: *rem, quam concupivit et nunc habet.* Ein eigenthümlicher pindarischer Gebrauch ist es endlich, wenn φροντίς für das Resultat der poetischen Meditation, d. h. für Lieder und Gesänge, gesetzt wird. So findet es sich Ol. 1, 19: γλυκυτάταις φροντίσιν.

Was schliesslich den Ausdruck ὀργά betrifft, so bezeichnet derselbe auch bei Pindar den Charakter, das Naturell, die Sitten des Menschen. Hieher gehört Pyth. 1, 89: εὐανθεῖ ὀργᾷ, edler Sinn; Nem. 5, 32: τοῦ δ' ὑπ' ὀργὰν κνίζον αἰπεινοὶ λόγοι, vom keuschen Sinne des Peleus, den die verbrecherischen Anträge der Hippolyta empörten; Isthm. 2, 35: ὀργὰ γλυκεῖα, liebenswürdiger Charakter; Isthm. 5, 34: μεγαλήτορες ὀργαὶ Αἰακοῦ, die hochherzigen Gesinnungen des Aeakos; Pyth. 2, 77: ὀργαῖς ἀλωπέκων = Naturell der Füchse; Pyth. 6, 50: ὀργαῖς πάσαις, von ganzem Herzen, wenn anders die Lesart richtig ist. Ferner steht ὀργά auch von der Laune und Stimmung, wie Pyth. 9, 43: μείλιχος ὀργά, d. i. heitere, scherzhafte Stimmung; und von Wünschen und Begierden, wie Isthm. 6, 14: τοίαισιν ὀργαῖς ἀντιάσαις, solcher Wünsche theilhaftig, und Pyth. 4, 141: θεμισσαμένους ὀργάς, d. i. die Begierden bezähmend. Insbesondere aber ist noch der pindarische Gebrauch hervorzuheben, vermöge dessen ὀργά das Streben und Ringen nach Tugend bezeichnet[1]). Isthm. 1, 41: εἰ δ' ἀρετᾷ κατάκειται πᾶσαν ὀργάν, d. i. wenn die Seele sich mit ihrem ganzen Streben der Tugend zuwendet. — Schliesslich bemerken wir noch, dass ὀργά in der sonst so häufigen Bedeutung Zorn bei Pindar überhaupt nicht vorkommt.

§. 15.

Indem wir jetzt zu den pindarischen Ansichten vom Wesen der Seele übergehen, bemerken wir von vorn herein, dass bei Pindar als dem Lyriker κατ' ἐξοχὴν die Entfaltung des innern Seelenlebens und die psychologische Charakteristik bei Weitem nicht in gleichem Grade hervortritt wie bei den Dramatikern, welche sich recht eigentlich in diesem Elemente bewegen; trotzdem aber bietet auch die pindarische Poesie eine reiche Fundstätte psychologischer Wahrheiten und entfaltet so viele feine Züge des menschlichen Herzens, dass wir nicht umhin können, in dem hervorragenden Lyriker zugleich auch den vollendeten Menschenkenner zu bewundern. Hier freilich kann es nicht unsere Absicht sein, alle jene psychologischen Feinheiten aufzuspüren und zu erörtern; wir müssen uns vielmehr auf eine Darstellung der Ideen Pindars vom Wesen und von den Eigenschaften der Seele beschränken, insofern sie für eine erschöpfende Darstellung seiner Ethik unerlässlich ist.

1) S. unten §. 47.

An die Spitze der pindarischen Psychologie stellen wir den Satz von der gottähnlichen Natur des Menschengeistes. 'Götter und Menschen sind éines Geschlechtes', heisst es in der sechsten nemeischen Ode[1]), 'und stammen von éiner Mutter (der Erde); freilich trennt sie eine grosse Kluft, da der Mensch ein Nichts, der eherne Himmel aber unvergänglich ist; aber dennoch sind wir den Göttern sowohl an erhabenem Geiste, wie an Kraft ähnlich'. Die Natur der Menschenseele nähert sich also nach Pindar der des göttlichen Geistes, — eine Ansicht, welche an die horazische particula aurae divinae und an die stoische Lehre erinnert, dass die Menschenseelen *σπέρματα* und *ἀποσπάσματα* des göttlichen Geistes und der Weltseele seien. Wir werden weiter unten[2]) sehen, wie Pindar auf diese Idee von der Gottähnlichkeit des Menschengeistes die hohe sittliche Anforderung basirt, dass der Mensch unablässig sein Lebenlang nach gleichmässiger Ausbildung aller seiner Kräfte und dadurch nach möglichster Verwirklichung des göttlichen Ideals in seiner Person streben solle.

Trotz dieser Gottähnlichkeit des Menschengeschlechts stehen indess die Menschenseelen auf gar verschiedenen Stufen der Vollkommenheit, und es fehlt viel, dass alle Menschen Genies oder vollendete Tugendhelden wären. Im Gegentheil kommt es dabei durchaus auf die Abstammung an; sie ist es, welche den Mann macht. Wer aus einem edeln, von den Göttern begünstigten Geschlechte stammt, in welchem Talent und Tüchtigkeit heimisch sind, dessen Geist besitzt von vorn herein alle ausgezeichneten Fähigkeiten, welche für eine glänzende Laufbahn erforderlich sind; wer hingegen in Betreff der geistigen Anlagen von der Natur stiefmütterlich behandelt ist, aus dem wird niemals etwas Rechtes und Gescheidtes, und was sein Geist mit Mühe sich anlernt, oder was er hervorbringt, ist nicht der Rede werth[3]). Kurz, der menschliche Geist mit seinen Kräften und Fähigkeiten ist nach Pindar etwas Angeborenes: der von den Göttern Begabte leistet Tüchtiges; dem Talentlosen hilft alles künstliche Erlernen nichts, und seine Bestrebungen werden immer nur ein mühsames und kümmerliches Resultat liefern. Daher stellt Pindar denn auch die angestammte Gabe (*πότμος συγγενής*) so hoch und sagt von ihr, dass sie es sei, welche über alle Werke richte[4]).

So mannichfach nun auch die Fähigkeiten sein mögen, mit

---

1) Nem. 6, 1—5: *ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν | ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα | δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος | μένει οὐρανός. ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν | ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις.* — Fr. 108, 3: *τὸ γὰρ* (das überlebende *εἴδωλον* des Menschen) *ἔστι μόνον ἐκ θεῶν.* — 2) S. §. 47. — 3) Ol. 9, 100: *τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς | ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος | ὤρουσαν ἀρέσθαι |. ἄνευ δὲ θεοῦ σεσιγαμένον | οὐ σκαιότερον χρῆμ' ἕκαστον.* — 4) Nem. 5, 40: *πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων περὶ | πάντων.* Ueber den Einfluss der Abstammung auf den menschlichen Geist s. die ausführliche Erörterung §. 27.

denen die gütige Gottheit die menschliche Seele ausrüstet, so bleibt die letztere doch immer nur auf einer niederen Stufe der Vollkommenheit stehen, und ihr Wissen und Können ist ein sehr beschränktes. Zahllose Verirrungen umschweben sie[1]), und oft wird sie von der Wolke der Vergessenheit umdüstert, so dass der gerade Pfad der Dinge ihr entrückt wird[2]). Der Grund dieser Beschränktheit liegt aber darin, dass die Seele an die Materie des Körpers gekettet ist, in deren Banden sie sich nicht frei zu bewegen vermag. Ursprünglich zwar ist sie etwas Göttliches und Ewiges; aber so lange sie mit dem Körper vereinigt ist, tritt ihre göttliche Natur zurück und wird durch die dem irdischen Stoffe anklebenden Gebrechen verdunkelt und abgeschwächt; nur wenn die körperliche Maschine vom Schlafe gefesselt ist, regt sich die göttliche Kraft des Geistes und sieht mit prophetischer Divination im Traume zukünftige Dinge[3]).

§. 16.

Zu den Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschengeistes gehört, wenn anders ihn die Natur nicht vernachlässigt hat, zunächst ein rastloses Streben und Trachten nach Höherem. Stets ringen Mühe und Aufwand, heisst es in der fünften olympischen Ode, unter gefahrvollem Streben nach der Tugenden Vollendung[4]). Dies Streben steht aber im Einklang mit der schon erwähnten sittlichen Forderung Pindar's, dass die Seele nach Verwirklichung des göttlichen Ideals und harmonischer Ausbildung aller ihrer Kräfte streben müsse. — Der Seele ist ferner eine productive Kraft eigenthümlich, vermöge deren sie im Stande ist, in freiester Weise durch die Fruchtbarkeit ihres Genius Neues aus sich herauszuschaffen, seien es nun Erfindungen, wie die Horen sie ihr eingeben[5]), oder sonstige geistige Erzeugnisse. Insbesondere gehört hieher die poetische Production der Dichter und Sänger, welche Pindar wegen dieser ihrer Kunst *σοφοί*[6]) oder *σοφισταί*[7]) nennt, während er ihre dichterische Meditation mit *μελέται*[8]) oder *φροντίδες*[9]) bezeichnet. Dieses Talent ist aber ein

1) Ol. 7, 24: *ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι | ἀναρίθμητοι κρέμανται.* — 2) Ol. 7, 45: *ἐπὶ μὰν βαίνει τι καὶ λάθας ἀτέκμαρτα νέφος, | καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν | ἔξω φρενῶν.* — 3) Fr. 108: *σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, | ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον | ἐκ θεῶν· εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὑδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις | δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.* S. die ausführliche Erklärung dieses Fragments §. 51. — 4) Ol. 5, 15: *αἰεὶ δ' ἀμφ' ἀρεταῖσι | πόνος δαπάνα τε μάρναται πρὸς ἔργον κινδύνῳ κεκαλυμμένον.* — 5) Ol. 13, 16: *πολλὰ δ' ἐν καρδίαις ἀνδρῶν ἔβαλον | Ὧραι πολυάνθεμοι ἀρχαῖα σοφίσματα.* — 6) Ol. 1, 8: *ὅθεν ὁ πολύφατος ὕμνος ἀμφιβάλλεται | σοφῶν μητίεσσι.* — 7) Isthm. 5, 28: *μελέταν δὲ σοφισταῖς Διὸς ἕκατι πρόσβαλον.* — 8) Ebendas. — 9) Ol. 1, 18: *Πίσας τε καὶ Φερενίκου χάρις | νόον ὑπὸ γλυκυτάταις ἔθηκε φροντίσιν.*

von der Gottheit verliehenes, unter deren Beistande die Kunst des Sängers blüht[1]); und zwar ist die poetische Gabe ein Geschenk Apollon's, welches er seinen Auserwählten spendet[2]). Ausserdem sind es natürlich dann auch die Musen, welche den Dichter begeistern[3]), und im Verein mit diesem die Chariten. Diese erheitern das Leben[4]) und spenden den Menschen alles Schöne und Liebliche; sie verleihen ihnen Talent, Schönheit und Ruhm und verherrlichen selbst die Reigentänze und Gastmähler der Götter[5]). Die poetische Production aber vergleicht Pindar nicht selten mit der Thätigkeit des fruchttragenden Erdreichs. In diesem Sinne heisst das Lied die liebliche Frucht des Geistes[6]); die Dichter bepflügen die fruchtbare Flur der Aphrodite und der Chariten[7]); und von sich selbst sagt Pindar, dass er durch die Huld der Götter den herrlichen Garten der Chariten bebaue[8]). Oder das Lied des Dichters erscheint auch wohl als ein Kranz, den die Muse aus Gold, glänzendem Elfenbein und Lilienblumen windet, welche sie aus dem Thau des Meeres heraufholt[9]). Der Einfluss aber, den die apollinische Kunst auf den Menschengeist übt, ist in sittlicher Beziehung ein höchst wohlthätiger und segensreicher, da sie ihn entwildert und civilisirt und ihm Liebe zu einem friedlichen und gesittigten Leben einflösst[10]), — ein Ausspruch, der an das ovidianische: Didicisse fideliter artes emollit mores nec sinit esse feros[11]) erinnert. — Zu den Seelenkräften gehört ferner auch das Gedächtniss, in welchem die in den Geist aufgenommenen Eindrücke wie auf einem Schreibtäfelchen verzeichnet und fixirt werden, daher Pindar in Bezug auf den Agesidamos, dem er ein versprochenes Siegeslied zu übersenden vergessen hat, die Frage thut: Wo steht des Archestratos Sohn in meinem Geiste geschrieben[12])? An einer andern Stelle[13]) bezeichnet er die fixirende Kraft des Gedächtnisses treffend mit dem Ausdrucke *ἐν φρασὶ πάξασθαι*, ähnlich wie wir sagen: der Seele Etwas einprägen.

1) Ol. 11, 10: *ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἐσαεὶ πραπίδεσσιν.* Ol. 9, 26: *σύν τινι μοιριδίῳ παλάμᾳ | ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κᾶπον.* — 2) Pyth. 5, 65: (*Ἀπόλλων*) *δίδωσι Μοῖσαν οἷς ἂν ἐθέλῃ.* — 3) Ol. 7, 7: *νέκταρ χυτόν, Μοισᾶν δόσιν*, vom Liede des Dichters. Fr. 128: *Μοῖσ' ἀνέηκέ με*, d. i. die Muse begeistert mich. — 4) Ol. 7, 11: *Χάρις ζωθάλμιος.* — 5) Ol. 14, 4: *σὺν ὔμμιν* (den Chariten) *τά τε τερπνὰ καὶ | τὰ γλυκέ' ἄνεται πάντα βροτοῖς, | κεἰ σοφός, εἰ καλός, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ. | οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνᾶν Χαρίτων ἄτερ | κοιρανέοντι χοροὺς οὔτε δαῖτας.* — 6) Ol. 7, 8: *γλυκὺν καρπὸν φρενός.* — 7) Pyth. 6, 1: *Ἀφροδίτας | ἄρουραν ἢ Χαρίτων | ἀναπολίζομεν.* — 8) Ol. 9, 26: *σύν τινι μοιριδίῳ παλάμᾳ | ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κᾶπον.* — 9) Nem. 7, 77: *Μοῖσά τοι | κολλᾷ χρυσὸν ἔν τε λευκὸν ἐλέφανθ' ἁμᾶ | καὶ λείριον ἄνθεμον ποντίας ὑφελοῖσ' ἐέρσας.* S. über diese Stelle: L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung. Bonn, Marcus. S. 489. — 10) Pyth. 5, 65: *δίδωσί τε Μοῖσαν οἷς ἂν ἐθέλῃ, | ἀπόλεμον ἀγαγὼν | ἐς πραπίδας εὐνομίαν.* — 11) Ovid, ex Ponto 2, 9, 47. Vgl. Horat. Carm. 3, 4, 41 von den Musen: Vos lene consilium et datis et dato gaudetis almae. — 12) Ol. 10, 2: *Ἀρχεστράτου παῖδα, πόθι φρενὸς | ἐμᾶς γέγραπται;* — 13) Nem. 3, 62.

§. 17.

Von der grössten Bedeutung in der innern Welt des Menschen sind die Affecte, in denen das psychische Leben sich äussert, wie das animalische in den Pulsschlägen des Herzens. Vor Allem sind es Freude und Schmerz, zwischen denen die menschlichen Empfindungen in beständigem Wechsel hin- und herfluthen; denn gar veränderlich sind die Strömungen des Schicksals und wogen im Geleit von Freuden und Leiden auf die Sterblichen herein[1]). Zunächst tritt uns die Freude im Leben in mannigfacher Gestalt entgegen. Bald schildert uns Pindar die innige Vaterfreude bei der Geburt eines kaum noch gehofften Knäbleins[2]) und die durch Thränen sich äussernde Wonne des greisen Erzeugers beim Anblicke des stattlichen Sohnes[3]); oder den festlichen Jubel des Volkes, der in glänzender Mondnacht die weite Ebene durchhallt[4]); oder auch die Freude des Tanzes bei den heiteren Klängen der Leier[5]). Oft aber fluthet auch der Schmerz wild in das Leben der Sterblichen herein und lös't die Töne der Freude in Missklang auf. Hier vergeht eine Mutter vor verzehrendem Schmerz, weil sie ihr neugeborenes Kind hülflos zurücklassen muss[6]), oder weil der Sohn mit Schande bedeckt aus dem Kampfe zurückkehrt[7]); dort jammert ein Bruder neben dem tödtlich getroffenen Bruder und wünscht in der Verzweiflung mit ihm zu sterben[8]); oder das Herz eines warmen Patrioten blutet bei dem Unglücke, welches über sein Vaterland hereinbricht[9]). — Aber zum Troste in diesen Kümmernissen des Lebens legten die gütigen Götter dem Menschen ein köstliches Kleinod in die Brust, — die süsse Hoffnung, welche das Herz erquickt und in der vielbewegten Seele des Menschen das Steuer führt[10]). Ja, dieselbe erlischt sogar in dem Greise nicht, wenn er ein reines Gewissen hat, und indem er im jenseitigen Dasein belohnt zu werden hofft, reicht sie selbst über Tod

1) Ol. 2, 33: *ῥοαὶ δ' ἄλλοτ' ἄλλαι | εὐθυμιᾶν τε μετὰ καὶ πόνων ἐς ἄνδρας ἔβαν.* — 2) Ol. 10, 86: *παῖς ἐξ ἀλόχου πατρὶ | ποθεινὸς ἵκοντι νεότατος τὸ πάλιν ἤδη, μάλα δέ οἱ θερμαίνει φιλότατι νόον.* — 3) Pyth. 4, 121: *ἐκ δ' ἄρ' αὐτοῦ* (des Aeson) *πομφόλυξαν δάκρυα γηραλέων γλεφάρων, | ἂν περὶ ψυχὰν ἐπεὶ γάθησεν, ἐξαίρετον | γόνον ἰδὼν κάλλιστον ἀνδρῶν.* — 4) Ol. 10, 73: *ἐν δ' ἕσπερον | ἔφλεξεν εὐώπιδος | σελάνας ἐρατὸν φάος. | ἀείδετο δὲ πᾶν τέμενος τερπναῖσι θαλίαις | τὸν ἐγκώμιον ἀμφὶ τρόπον.* — 5) Pyth. 1, 2: *τᾶς* (φόρμιγγος) *ἀκούει μὲν βάσις ἀγλαΐας ἀρχά, | πείθονται δ' ἀοιδοὶ σάμασιν.* — 6) Ol. 6, 44, von der Euadne: *τὸν μὲν* (den neugebornen Iamos) *κνιζομένα | λεῖπε χαμαί.* — 7) Pyth. 8, 85: *οὐδὲ μολόντων παρ ματέρ' ἀμφὶ γέλως γλυκὺς | ὦρσεν χάριν.* — 8) Nem. 10, 75 vom Polydeukes: *θερμὰ τέγγων δάκρυ' ἀνὰ στοναχαῖς | ὄρθιον φώνασε· Πάτερ Κρονίων; τίς δὴ λύσις | ἔσσεται πενθέων; καὶ ἐμοὶ θάνατον σὺν τῷδ' ἐπίτειλον, ἄναξ.* — 9) Isthm. 7, 37 sagt Pindar nach der Niederlage der Thebaner bei Oenophyta von sich: *ἔτλαν δὲ πένθος οὐ φατόν.* — 10) Fr. 198: *γλυκεῖά οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ | ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ.* Vgl. Plato de rep. I, 331 A, wo diese Worte citirt sind.

und Grab hinaus. Insofern aber diese Hoffnung das Alter versüsst, legt Pindar ihr das Epitheton *γηροτρόφος* bei.

Zu den heftigen Affecten, denen das arme, vielgequälte Menschenherz zur Beute wird, gehört namentlich die **leidenschaftliche Geschlechtsliebe**, deren unwiderstehliche Gewalt Pindar unter dem Bilde des Wendehalses allegorisch versinnlicht[1]. Von ihr getrieben, vergisst Medea die Ehrfurcht vor den Aeltern und folgt dem Geliebten in die Fremde[2]; ja, Koronis wird durch dieselbe dergestalt verblendet, dass sie ihren Ehebund mit Apollon schändet und mit dem sterblichen Manne buhlt[3]. — Aber auch heftige Affecte edlerer Art wohnen in der Seele. Dahin gehört die **feurige Begeisterung des Sängers**, der sich seinem Gegenstande mit Liebe hingiebt[4]; ferner die **dionysische Begeisterung**, welche die Seele beim Genusse des Rebensaftes durchglüht und emporhebt[5], wie auch das **martialische Feuer**, welches den Kämpfer hinreisst, das Verderben des Ares abzuwehren[6]. Wie aber in der Menschenseele die verschiedenartigsten Affecte neben einander wohnen, so wird dieselbe Mannesbrust, welche von kriegerischer Begeisterung erglühte, auch oft den Dämonen der **Furcht** und des **Schreckens** zur Beute, und das Herz dessen, der den Krieg aus Erfahrung kennt, klopft gewaltig bei seinem Anschritt[7]; ja, selbst Göttersöhne entfliehen, wenn dämonische Angst sie ergreift[8].

Zu den edleren und reineren Affecten, welche das menschliche Herz bewegen, gehört insbesondere die **ungeheuchelte Theilnahme**, welche der edle Mensch, der über gemeine Selbstsucht erhaben ist, bei dem Glücke Anderer empfindet. In diesem Sinne äussert Pindar: Wenn den Gastfreunden Glück zu Theil wird, so jubeln die Edeln sofort der frohen Kunde entgegen[9]. Leider aber findet sich diese neidlose Gesinnung im Allgemeinen sehr selten, und keine Schwäche ist unter den Menschen gewöhnlicher, als **Egoismus** und **Neid**[10]. Was den ersteren betrifft, so ist derselbe ein tief in der Menschenseele wurzelnder hässlicher Zug, in Folge dessen der Mensch immer nur sein eigenes Interesse bedenkt, während er gegen fremdes gleichgültig ist[11], und der in sittlicher Beziehung um so gefährlicher wirkt, weil er das Rechts-

1) Pyth. 4, 213 ff. S. darüber §. 24. — 2) Pyth. 4, 218 ff. — 3) Pyth. 3, 24 ff. — 4) Ol. 10, 97: *ἐγὼ δὲ συνεφαπτόμενος σπουδᾷ, κλυτὸν ἔθνος | Λοκρῶν ἀμφέπεσον μέλιτι | εὐάνορα πόλιν καταβρέχων.* — Ol. 13, 11: *τόλμα μοι | εὐθεῖα γλῶσσαν ὀρνύει λέγειν.* Ol. 3, 38: *ἐμὲ θυμὸς ὀτρύνει φάμεν.* — 5) F. 203: *ἀέξονται φρένας ἀμπελίνοις τόξοις δαμέντες.* — 6) Nem. 9, 36: *ἐν πολέμῳ κείνα θεός* (*Αἰδώς*, welche dem Menschen Scheu vor der Schande einflösst) *ἔντυεν αὐτοῦ | θυμὸν αἰχματὰν ἀμύνειν λοιγὸν Ἐνυαλίου.* — 7) Fr. 87: *πεπειραμένων τις ταρβεῖ προσιόντα νιν* (*πόλεμον*) *καρδίᾳ περισσῶς.* — 8) Nem. 9, 27: *ἐν δαιμονίοισι φόβοις φεύγοντι καὶ παῖδες θεῶν.* — 9) Ol. 4, 4: *ξείνων δ' εὖ πρασσόντων | ἔσαναν αὐτίκ' ἀγγελίαν | ποτὶ γλυκεῖαν ἐσλοί.* — 10) Ueber den Neid s. §. 57. — 11) Nem. 1, 53: *τὸ γὰρ οἰκεῖον πιέζει πάνθ' ὁμῶς· | εὐθὺς δ' ἀπήμων κραδία κᾶδος ἀμφ' ἀλλότριον.*

gefühl zerstört[1]) und die Gerechtigkeit hinter dem Trachten der Selbstsucht gänzlich in den Hintergrund treten lässt[2]). Mit diesem Egoismus in naher Beziehung steht die **Habsucht** und **Goldgier**, deren Gewalt über die Menschen Pindar mehrfach anerkennt. 'Das Gold', heisst es in einem Fragment[3]), 'entstammt dem Zeus; Motten und Würmer zernagen es nicht, und als mächtigstes Besitzthum beherrscht es die Herzen der Menschen'. Und im Anfange des fünften isthmischen Liedes: 'Vor allen Gütern ehren die Menschen das Gold hoch'[4]). Doch damit berühre ich einen Punkt, der mit der Persönlichkeit des Dichters selbst in naher Beziehung steht und daher eine nähere Besprechung verdient.

§. 18.

Pindar preist nämlich an mehreren Stellen den Werth und die Macht des Reichthums in so überschwänglicher Weise, dass es denjenigen, der seine sittlichen Grundsätze kennt, allerdings auf den ersten Blick befremden muss. Derartige Aeusserungen sind — abgesehen von der eben citirten Stelle, wo er das Gold ein Kind des Zeus nennt — folgende: Geld, Geld macht den Mann[5]); gleich der Flamme, welche die Nacht durchleuchtet, glänzt das Gold weit aus dem erhabenen Reichthum hervor[6]); allgewaltig ist der Reichthum; wenn der Mensch ihn ehrlich erwirbt und durch des Geschickes Gunst als theuren Genossen heimführt[7]) u. dgl. m. Solche Aeusserungen in Verbindung mit dem Umstande, dass Pindar's Muse feil war, und dass er nicht selten zur Freigebigkeit gegen ihn selbst ermahnt, haben dem Charakter des Dichters mancherlei Verunglimpfungen und Verdächtigungen zugezogen und grosse Zweifel an seiner uneigennützigen Gesinnung erregt. Schon die alten Scholiasten beschuldigen ihn der Geldgier, und Spätere haben es ihnen frischweg nachgesprochen, während für denjenigen, der den sittlichen Adel Pindar's kennt, eine nackte Beschuldigung der Art etwas Empörendes hat. Wir glauben daher dem Dichter eine Apologie gegen jene Invectiven und damit eine Ehrenrettung schuldig zu sein, damit der Leser nicht an seinem Charakter irre werde und sich mit der Feilheit der pindarischen Muse aussöhne.

Um in der vorliegenden Frage unbefangen urtheilen zu können,

---

1) Nem. 9, 33: *αἰδὼς γὰρ ὑπὸ κρύφα κέρδει κλέπτεται, | ἃ φέρει δόξαν.* — 2) Pyth. 4, 139: *ἐντὶ μὲν θνατῶν φρένες ὠκύτεραι | κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας δόλιον.* — 3) Fr. 207: *Διὸς παῖς ὁ χρυσός· | κεῖνον οὐ σὴς οὐδὲ κὶς δάπται, | δάμναται δὲ βροτέαν φρένα κάρτιστον κτεάνων.* — 4) Isthm. 5, 2: *μεγασθενῆ νόμισαν | χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων.* — 5) Isthm. 2, 11: *χρήματα, χρήματ' ἀνήρ.* Dass P. sich über diesen Ausspruch spöttisch äussert, hat man ihm um so mehr aufgemutzt, weil er sich selbst dadurch preisgebe. Vgl. **Bippart**, Pindar's Leben S. 13, Anm. — 6) Ol. 1, 1: *ὁ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ | ἅτε διαπρέπει νυκτὶ μεγάνορος ἔξοχα πλούτου.* — 7) Pyth. 5, 1: *ὁ πλοῦτος εὐρυσθενής, | ὅταν τις ἀρετᾷ κεκραμένον καθαρᾷ | βροτήσιος ἀνὴρ πότμου παραδόντος αὐτὸν ἀνάγῃ | πολύφιλον ἑπέταν.*

muss man, wie oft, auf die hellenische Anschauung zurückgehen. Man erinnere sich, dass die Existenz der Griechen an den Besitz, namentlich den der Sclaven, geknüpft war, und dass derjenige, welcher des Vermögens entbehrte, nicht nur politisch untergeordnet, sondern auch in seiner äusseren Lebenslage kümmerlich gestellt war. So kommt es, dass der Hellene sich ein irgend erträgliches Dasein nicht ohne Besitz denken kann, während die Armuth nach seinen Begriffen den Menschen geistig und körperlich entstellt und schon der blosse Klang des Wortes ihm Entsetzen einflösst. Schon Hesiod spricht von der *κακὴ πενίη*[1]), und Tyrtäos klagt in derselben Hinsicht[2]): *πτωχεύειν πάντων. ἔστ' ἀνιηρότατον*; und gleich darauf[3]) heisst es von dem armen Verbannten: *χρησμοσύνῃ τ' εἴκων καὶ στυγερῇ πενίῃ, | αἰσχύνει τε γένος, κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει, | πᾶσα δ' ἀτιμία καὶ κακότης ἕπεται.* In ähnlicher Weise äussert sich auch Theognis unter dem Drucke seines Exils, nachdem er durch die politische Revolution in Megara seine Güter verloren hatte: *ἆ δειλὴ πενίη, τί ἐμοῖς ἐπικειμένη ὤμοις | σῶμα καταισχύνεις καὶ νόον ἡμέτερον; | αἰσχρὰ δέ μ' οὐκ ἐθέλοντα βίῃ κακὰ πολλὰ διδάσκεις, | ἐσθλὰ μετ' ἀνθρώπων καὶ κάλ' ἐπιστάμενον*[4]). — In demselben Grade aber, wie der Grieche die Armuth verabscheut, vergöttert er die Macht des Reichthums, welcher ihm die Mittel bietet, sich nicht nur ein comfortables Leben zu bereiten, sondern auch den Ansprüchen und Forderungen seines Kunst- und Schönheitssinnes zu genügen. Daher wird denn der Reichthum nicht nur von Pindar, sondern überhaupt von den Griechen hochgepriesen. Schon Homer legt dem Golde das Epitheton *τιμῆς*[5]) und Hesiod dem Plutos das Epitheton *ἐσθλός* bei[6]). Ferner lesen wir bei Letzterem: *πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ*[7]). Sodann heisst es in einem Fragmente des Alkäos: *ὥς γὰρ δήποτ' Ἀριστόδαμόν φαισ' οὐκ ἀπάλαμνον ἐν Σπάρτᾳ λόγον| εἴπην· χρήματ' ἄνηρ, πένιχρος δ' οὐδεὶς πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος*[8]). Nicht minder ist Euripides unerschöpflich im Lobe des Reichthums. So lesen wir im Kyklops: *ὁ πλοῦτος τοῖς σοφοῖς θεός*[9]). Ferner lautet ein Fragment der Alkmene: *ἀλλ' οὐδὲν ηὑγένεια πρὸς τὰ χρήματα· | τὸν γὰρ κάκιστον πλοῦτος εἰς πρώτους ἄγει*[10]); und ein anderes aus der Andromeda: *χρυσὸν μάλιστα βούλομαι δόμοις ἔχειν. | καὶ δοῦλος ὢν γὰρ τίμιος πλουτῶν ἀνήρ. | ἐλεύθερος δὲ χρεῖος ὢν οὐδὲν σθένει. | χρυσοῦ νόμιζε σαυτὸν οὕνεκ' εὐτυχεῖν*[11]). Doch genug hievon, obwohl sich die Zahl derartiger Aeussorungen leicht noch um ein Bedeutendes vermehren liesse.

---

1) Opera et dies, v. 638 Göttl. — 2) Fr. 10, 4 Bergk. — 3) Fr. 10, 8 Bergk. — 4) V. 649 Bergk. — 5) Iliad. 18, 475. — 6) Theog. 972 Göttl. — 7) Opera et dies, v. 313 Göttl. — 8) Fr. 50 Bergk. Dieser Aristodemos ist also der Urheber des von Pindar gebrauchten Sprichworts: *χρήματα χρήματ' ἀνήρ*. — 9) V. 316 Nauck. — 10) Bei Stob. tit. 90. p. 505. — 11) Bei Stob. tit. 89. p. 502.

§. 19.

Wir haben also gesehen, dass die Ansicht von dem hohen Werthe des Reichthums bei den Griechen eine allgemein herrschende war, und dass dieselbe von Homer an bis auf die spätere Zeit vielfachen Ausdruck fand. Mit welchem Rechte daher Pindar wegen ähnlicher Aussprüche angeklagt wird, lässt sich schwerlich absehen, zumal da die Anerkennung der Vorzüge des Reichthums bei ihm entschieden auf sittlicher Grundlage beruht. Er theilt die allgemein hellenische Ansicht, dass der Mensch in der Armuth körperlich und geistig verkümmere; jede edlere Form des Lebens, jede höhere Richtung, insbesondere auch die Blüthe der Kunst und ein veredelter Lebensgenuss, sind für ihn nur denkbar auf der Grundlage des Reichthums. Seinen eigentlichen Werth erhält derselbe erst durch die Art, wie er erworben und verwandt wird. Allgewaltig ist der Reichthum, sagt Pindar, wenn ein Sterblicher auf redliche Weise ihn erwirbt und durch die Gunst des Glückes heimführt[1]). Die wahre sittliche Weihe aber empfängt der Reichthum erst dann, wenn er sich mit Tugend und reinem Wandel verschwistert. In diesem Sinne sagt der Dichter: 'Wenn der Reichthum von Tugenden verklärt wird, so bietet er mannigfache Vortheile; er flösst der Seele einen tiefen, rastlosen Drang nach edler That ein; er ist für den Menschen ein leuchtendes Gestirn von lauterem Glanze, wenn derselbe in seinem Besitze der Zukunft gedenkt und nicht vergisst, dass frevlerischer Sinn nach dem Tode alsbald der Strafe verfällt'[2]). Wie uneigennützig aber Pindar in Betreff der Verwendung des Reichthums denkt, erhellt zur Genüge aus folgender Stelle: 'Ich liebe es nicht, im Palaste grossen Reichthum verborgen zu halten, sondern meinen Besitz weise zu geniessen und mir Lob zu erwerben, indem ich den Freunden davon mittheile[3])'. 'Der Sterbliche hingegen, heisst es an einer anderen Stelle, welcher drinnen heimlichen Reichthum hegt und höhnisch die Andern verlacht, bedenkt nicht, dass er seine Seele ruhmlos zum Hades hinabsendet[4])'. Was aber die Zwecke betrifft, für welche der Reichthum verwandt werden soll, so steht die Verherrlichung der Agonen unter ihnen im Vordergrunde. 'Gepriesene Theia', singt Pindar, 'um deinetwillen ehren die Menschen den gewaltigen Reichthum höher als andere Güter; denn durch deine Macht,

---

1) Pyth. 5, 1 ff. Die Worte sind schon oben (§. 18 zu Anf.) citirt. Vgl. Bippart, Pindar's Leben etc. S. 76. — 2) Ol. 2, 53: ὁ μὰν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος φέρει τῶν τε καὶ τῶν | καιρόν, βαθεῖαν ὑπέχων μέριμναν ἀγροτέραν, | ἀστὴρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον | ἀνδρὶ φέγγος· εἰ δέ νιν ἔχων τις, οἶδεν τὸ μέλλον, | ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες | ποινὰς ἔτισαν. — 3) Nem. 1, 31: οὐκ ἔραμαι πολὺν ἐν μεγάρῳ πλοῦτον κατακρύψαις ἔχειν, | ἀλλ' ἐόντων εὖ τε παθεῖν καὶ ἀκοῦσαι φίλοις ἐξαρκέων. — 4) Isthm. 1, 67: εἰ τις ἔνδον νέμει πλοῦτον κρυφαῖον, | ἄλλοισι δ' ἐμπίπτων γελᾷ, ψυχὰν Ἀίδᾳ τελέων οὐ φράζεται δόξας ἄνευθεν.

o Königin, kämpfen die Schiffe zur See und erringen die Rosse am Wagen im Wettstreit Bewunderung; durch dich auch erringt der Sieger in den Wettspielen Ruhm durch die Kraft der Hände und die Schnelligkeit der Füsse'[1]). Ferner soll der Reiche nicht minder die heilige Pflicht der Gastfreundschaft üben, wie es am Kroisos[2]) und Psaumis gerühmt wird, welcher Letztere mit der Gastfreundlichkeit auch hohes Interesse für Rossezucht und curulische Spiele vereinigte[3]).

Endlich kann man noch geltend machen, was auch Bippart bemerkt[4]), dass die Honorirung der Dichter ein spontaner Act von Seiten der Geber war. Die Hellenen honorirten, wie es bei ihrem ästhetischen Sinne natürlich war, alle Künstler, insbesondere die Dichter, und es wäre ihnen unmöglich gewesen, diejenigen verkümmern und darben zu lassen, welche ihre religiösen Feste und nationalen Spiele verherrlichten. Pindar und seine poetischen Genossen müssten daher Querköpfe, ja wahre Thoren gewesen sein, wenn sie die aus aufrichtigem Herzen ihnen gebotenen Spenden spröde hätten zurückweisen wollen. — Alles zusammengefasst, erscheint es daher als barer Unverstand, dem thebanischen Dichter die Feilheit seiner Muse zum Vorwurf zu machen oder wohl gar die Uneigennützigkeit seiner Gesinnung in Zweifel zu ziehen.

§. 20.

Zu denjenigen Seelenstimmungen, welche oft in gefährlicher Weise hervortreten, gehören übermüthiger Trotz und ungebändigter Ehrgeiz, welcher letztere oft sogar dem gesammten Staate zum Verderben gereicht. Da aber von Beidem weiter unten[5]) die Rede sein wird, so wollen wir hier nur noch einen der gefährlichsten Seelenaffecte erwähnen, den Zorn, der den Menschen in eine Art von Unzurechnungsfähigkeit versetzt, in welcher er sich zu verwerflichen Handlungen hinreissen lässt. So heisst es von Tlepolemos, er habe im Zorn Alkmenens Bruder, Likymnios, gemordet[6]), wozu dann der Dichter bemerkt, dass der Aufruhr der Seele auch den Weisen auf Abwege führe[7]); und vom Ajas lesen wir, dass er in ungebändigtem Grimm über die ihm entzogenen Waffen des Achilleus sich durchbohrt habe[8]). Freilich ist

1) Isthm. 5, 1: *μᾶτερ Ἀελίου πολυώνυμε Θεία, | σέο γ' ἕκατι καὶ μεγασθενῆ νόμισαν | χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων· | καὶ γὰρ ἐριζόμεναι | νᾶες ἐν πόντῳ καὶ ὑφ' ἅρμασιν ἵπποι | διὰ τεάν, ὦ 'νασσα,| τιμὰν ὠκυδινάτοις ἐν ἁμίλλαισι θαυμασταὶ πέλονται· | ἔν τ' ἀγωνίοις ἀέθλοισι ποθεινὸν | κλέος ἔπραξεν, ὅντιν' ἀθρόοι στέφανοι | χερσὶ νικάσαντ' ἀνέδησαν ἔθειραν | ἢ ταχυτᾶτι ποδῶν.* — 2) Pyth. 1, 94: *οὐ φθίνει Κροίσου φιλόφρων ἀρετά.* — 3) Ol. 4, 15: *ἐπεί νιν* (den Psaumis) *αἰνέω, μάλα μὲν | τροφαῖς ἑτοῖμον ἵππων, | χαίροντά τε ξενίαις πανδόκοις.* — 4) Pindar's Leben S. 13, Anm. — 5) S. §. 48 und §. 34. — 6) Ol. 7, 27. — 7) Ol. 7, 30: *αἱ δὲ φρενῶν ταραχαὶ | παρέπλαγξαν καὶ σοφόν.* 8) Nem. 7, 25: *ὅπλων χολωθεὶς | ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν λευρὸν ξίφος.*

der Zorn mitunter auch ein berechtigter, insbesondere wenn er als sittliche Entrüstung über ungebührliche Zumuthungen auftritt, wie z. B. Peleus über die unkeuschen Anträge der Hippolyta ausser sich geräth[1]). Im allgemeinen aber ist es Pflicht der Menschen, jede zornige Aufwallung zurückzudrängen, wie es Aepytos mit heissem Bemühen that, als er den Zustand der von Apollon befruchteten Euadne entdeckte[2]).

Wir gehen jetzt zur Besprechung einiger abnormer Seelenzustände über, wohin zunächst die Träume gehören, denen Pindar, wie die Alten überhaupt, eine grosse Bedeutung beilegt[3]). Dies erhellt namentlich aus einem Fragmente der Threnen, in welchem es von der Seele heisst, dass sie dem Himmel entstamme; so lange die Glieder des Körpers thätig seien, liege dieselbe in Schlummer; wenn aber der Körper schlafe, so verkünde sie den Menschen im Traume frohe und schlimme Ereignisse[4]). — Die Seele besitzt demnach, wenn sie der Bande des Körpers ledig ist und ihre göttliche Natur sich frei entfalten kann, eine divinirende, prophetische Kraft, daher den Träumen, wenn sie eine Prophetie enthalten, unbedingter Glaube, wenn sie aber zum Handeln auffordern, rascher Gehorsam gebührt. Als Athene dem Bellerophon erscheint und ihn auffordert, dem Poseidon einen weissen Stier zu opfern, befragt Jener den heimischen Seher und erhält von ihm die Weisung, dem Traume aufs schnellste Folge zu leisten[5]). Für die grosse Autorität der Träume legt auch Pelias ein Zeugniss ab, indem er dem Iason die Wiedererlangung seines väterlichen Thrones nur unter der Bedingung in Aussicht stellt, dass er den Schatten des in die Heimath sich sehnenden Phrixos zurückgeleite, und dieser seiner Forderung durch die Aeusserung Nachdruck giebt, dass ein wunderbarer Traum ihm erschienen sei und ihn von dem Verlangen des Phrixos in Kenntniss gesetzt habe[6]).

Endlich kann der Geist durch besondere Einwirkungen auch in eine Art von Perturbation oder verzücktem Taumel gerathen, in Folge dessen der Mensch seine erhöhte Stimmung durch Geschrei und tolle Geberden äussert. Hierher gehört jenes von Plutarch citirte Fragment, in welchem von 'dem Wahnsinn und Geschrei Verzückter die Rede ist, welche durch Werfen des Kopfes ihren Enthusiasmus ausdrücken[7])'. Ohne Zweifel sind die

1) Nem. 5, 32: τοῦ δ' (des Peleus) ὑπ' ὀργὰν κνίζον αἰπεινοὶ λόγοι (der Hippolyta). — 2) Ol. 6, 37: ὁ μὲν (Aepytos) Πυθῶνάδ', ἐν θυμῷ πιέσαις χόλον οὐ φατὸν ὀξείᾳ μελετᾷ, | ᾤχετ' ἰών. — 3) Vgl. Böckh zu Fr. 96, p. 622: Pindarus somniis plurimum tribuisse fertur. Pausan. IX, 23. — 4) Fr. 108: (die Seele) εὕδει πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὑδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις | δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν. — 5) Ol. 13, 79: ἐνυπνίῳ δ' ᾇ τάχιστα πιθέσθαι κελήσατό (der Seher) νιν (den Bellerophon). — 6) Pyth. 4, 163: ταῦτά μοι θαυμαστὸς ὄνειρος ἰὼν φωνεῖ. — 7) Fr. 192: μανίαις τ' ἀλαλαῖς τ' ὀρινόμενοι | ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ.

Worte, wie Böckh vermuthet[1]), einem unbekannten Hyporchem entnommen, in welchem Pindar die fanatische Begeisterung von Tänzern geschildert hatte, welche bei einer religiösen Festlichkeit durch wilde Tanzbewegungen die Gottheit feiern.

§. 21.

Als Interpretin des Geistes, welche die Gedanken und Gesinnungen des Menschen zum Ausdruck bringen soll, fungirt die Sprache mittelst ihres Organs, der Zunge[2]), welcher je nach der Stimmung des Redenden die verschiedensten Tonweisen zu Gebote stehen. In freundlichem, wohlwollendem Tone bewillkommt der Wirth den Gastfreund, indem er ihn zum Mahle ladet[3]), und melodisch und sanft erklingt die Sprache eines mildgesinnten, massvollen Charakters wie Jason[4]); süss und schmeichlerisch tönt auch dem Sieger der Glückwunsch seiner Freunde entgegen[5]), und mit holdklingender Rede lockt der listige Betrüger die, welchen er Netze stellt[6]). Im Uebermass der Freude und in entzückter Bewunderung erhebt sich die Stimme zum Festjubel[7]) und jauchzenden Zuruf[8]), und beim Mischkruge, unter dem Einflusse dionysischer Begeisterung, wird die Stimme des Trinkers kühn und hochfahrend[9]). Spricht hingegen der Mund Schreckliches aus, so dringt die Stimme schauerlich zum Herzen des Hörers[10]). Im Uebermasse des Affectes aber versagt die Zunge ihren Dienst ganz[11]), oder es ist auch nicht selten sittliche Scheu, welche sie verhindert, etwas Empörendes auszusprechen[12]). Im höchsten Leid endlich, wo selbst die jammernde Wehklage zum Ausdruck des Gefühls nicht ausreicht, vergiesst der bekümmerte Mensch heisse Thränen, wie Polydeukes neben seinem sterbenden Bruder, während er zugleich zum Zeus fleht, er möge ihn gemeinsam mit dem Bruder sterben lassen[13]).

Auch die Sprache selbst, insofern sie dem Geiste und den Gedanken des Menschen einen entsprechenden Ausdruck verleiht, färbt und nüancirt sich sowohl nach dem jedesmaligen Zwecke,

1) Pindari opera IIb, p. 667. — 2) Nem. 4, 6: *ῥῆμα, — ὅ τι γλῶσσα φρενὸς ἐξέλοι βαθείας.* — 3) Pyth. 4, 29: *φιλίων δ' ἐπέων | ἄρχετο, ξείνοις ἅτ' ἐλθόντεσσιν εὐεργέται | δεῖπν' ἐπαγγέλλοντι πρῶτον.* — 4) Pyth. 4, 136: *πραῢν δ' Ἰάσων | μαλθακᾷ φωνᾷ ποτιστάζων ὄαρον | βάλλετο κρηπῖδα σοφῶν ἐπέων.* — 5) Pyth. 4, 240: *μειλιχίοις λόγοις ἀγαπάζοντο* (die Genossen den Iason). 6) Pyth. 2, 82: (*δόλιος ἀστός*) *σαίνων ποτὶ πάντας, ἀγὰν πάγχυ διαπλέκει.* — 7) Ol. 10, 76: *ἀείδετο πᾶν τέμενος τερπναῖσι θαλίαις | τὸν ἐγκώμιον ἀμφὶ τρόπον.* — 8) Ol. 9, 93: (*Ἐφάρμοστος*) *διήρχετο κύκλον ὅσσᾳ βοᾷ.* — 9) Nem. 9, 49: *θαρσαλέα παρὰ κρατῆρα φωνὰ γίνεται.* — 10) Pyth. 4, 73: *ἦλθε δέ οἱ* (dem Pelias) *κρυόεν πυκινῷ μάντευμα θυμῷ.* — 11) Pyth. 4, 57: *ἔπταξαν δ' ἀκίνητοι σιωπᾷ | ἥρωες* (vor Erstaunen). — 12) Nem. 5, 14: *αἰδέομαι μέγα εἰπεῖν ἐν δίκᾳ τι μὴ κεκινδυνευμένον.* — 13) Nem. 10, 75: *θερμὰ τέγγων δάκρυ' ἀνὰ στοναχαῖς | ὄρθιον φώνασε· πάτερ Κρονίων, — καὶ ἐμοὶ θάνατον σὺν τῷδ' ἐπίτειλον, ἄναξ.*

welchem sie dient, wie auch nach dem Naturell des Redenden. So charakterisirt Pindar die poetische Sprache, indem er von dem wohltönenden, zierlichen Schmucke der Worte spricht[1]), und den spartanischen Lakonismus bezeichnet er als bündige Sprechweise in den kürzesten Worten[2]).

Wir resumiren jetzt in Kürze, was über das Wesen der Seele gesagt ist. Dieselbe ist nach Pindar dem göttlichen Geiste ähnlich, und der Mensch soll daher das göttliche Ideal möglichst in sich verwirklichen; die geistigen Fähigkeiten werden angeboren, daher die Abstammung den grössten Einfluss auf den geistigen Menschen hat; übrigens ist die Menschenseele trotz ihrer göttlichen Natur sehr beschränkt und unzähligen Schwächen und Irrthümern unterworfen, weil sie an die Materie des Körpers gekettet ist. Was die Eigenschaften der Seele betrifft, so gehört dahin ein rastloses Streben nach Höherem; ferner Erfindungsgabe und Productionskraft, namentlich dichterische, und die fixirende Kraft des Gedächtnisses. Auch wird die Seele von den verschiedenartigsten Affecten, wie Freude und Schmerz, Hoffnung, Leidenschaft, Furcht und Schrecken erregt; bald empfindet sie warme Theilnahme für fremdes Leid, bald hässlichen Egoismus, Neid und Habsucht. In Betreff der letzteren ist der unserm Dichter gemachte Vorwurf der Geldgier entschieden zurückzuweisen; seine Anerkennung der Vorzüge des Reichthums stützt sich auf die allgemeine hellenische Lebensanschauung, und über die Erwerbung und Verwendung des Reichthums äussert er durchaus sittlich geläuterte Ansichten. Der Reichthum hat nur Werth, wenn er redlich erworben ist und sich mit der Tugend verschwistert; der Reiche soll auch den Freunden von seiner Fülle spenden, soll die Nationalspiele verherrlichen helfen und Gastfreundschaft üben. Uebrigens honorirten die Hellenen ihre Dichter in aufrichtiger Anerkennung ihrer Verdienste und in Bewunderung ihrer poetischen Schöpfungen, so dass es thöricht wäre, die Feilheit der pindarischen Muse anzuklagen. — Zu den Stimmungen der Seele gehören ferner Uebermuth, Ehrgeiz und Zorn, welcher letztere verwerflich ist, sobald er nicht als sittlicher Unwille über schnöde Ungebühr auftritt. Als abnorme psychische Erscheinungen sind sodann noch die Träume zu erwähnen, welche, da die Seele im Schlafe divinatorische Kraft besitzt, von grosser Bedeutung sind, und der Zustand enthusiastischer Verzückung, wie z. B. religiöser Fanatismus sie hervorruft. — Der vollkommenste äussere Ausdruck des Geistes endlich ist die Sprache, welcher die verschiedensten Tonweisen zu Gebote stehen, und welche sich nicht nur rücksichtlich der Form dem Stoffe anschmiegt, sondern auch das Naturell des Redenden aufs deutlichste manifestirt.

1) Fr. 176: *ποικίλον κόσμον αὐδάεντα λόγων.* — 2) Isthm. 6, 58: *τὸν Ἀργείων τρόπον | εἰρήσεται πᾶν ἐν βραχίστοις.*

III. Der Mensch gegenüber der Natur.

§. 22.

Wie schon **Lübker**[1]) und Andere bemerkt haben, geht allerdings den Alten jene Tiefe und Idealität der Naturanschauung ab, welche uns in der modernen Poesie entgegentritt; wie denn überhaupt eine blosse müssige Betrachtung der Natur, namentlich aber jene sentimentale Naturschwärmerei der Neuzeit ihrem Naturell durchaus fern liegt[2]). Trotzdem fehlt es ihnen keineswegs an Sinn und Empfänglichkeit für die Schönheiten der Natur, in denen sie eben so viele Offenbarungen ihrer Götter erkennen, und nicht selten erhebt sich ihre Freude an denselben zu begeisterter Schilderung. So auch bei Pindar, dessen Naturschilderungen dadurch einen ethischen Gehalt gewinnen, dass er sie entweder zu den Menschen in Beziehung setzt und eine Einwirkung der Natur auf dieselben stattfinden lässt, oder doch durch das glänzende Colorit seiner Schilderung einen hohen Grad von Gefühlswärme verräth. Hieher gehört vor Allem jene herrliche Beschreibung der Aetnaeruption, — die älteste, welche wir kennen. Sie lautet: 'Auf dem hunderthäuptigen Typhos lastet die Säule des Himmels, der winterliche Aetna, der nimmerschmelzenden, markdurchschauernden Schnee hegt; lautere Quellen unnahbarer Gluth brechen aus seinen Klüften hervor; bei Tage wirbeln seine Flammenströme glühende Rauchwolken aufwärts; bei Nacht aber schleudert die purpurne Lohe, sich fortwälzend, Felsstücke unter donnerndem Getöse in die Tiefe des Pontos; die furchtbarsten Ströme des Hephästos sendet jenes Ungeheuer empor: ein Wunder für den Zuschauer und für den Vorüberfahrenden, dessen Ohr dem Getöse lauscht[3])'; mit welchen letzteren Worten Pindar den überwältigenden Eindruck bezeichnen will, den eine so gewaltige Naturerscheinung nothwendig auf das menschliche Gemüth hervorbringen muss. — Mit besonderer Begeisterung schildert Pindar die 'Schönheit des purpurnen Lenzes[4])', wo 'nach dem trüben Winter die Erde in den blumigen Monden sich mit roth pran-

---

1) Die sophokleische Ethik. S. 20. — Ueber den Natursinn der Alten überhaupt und Pindar's insbesondere vgl. **Humboldt**, Kosmos. 2. Band. S. 10 ff. — **Dronke** a. a. O. S. 24, Anm. 8. — **Schnaase**, Geschichte der bildenden Künste S. 11 f. — R. v. **Raumer**, vom deutschen Geiste S. 13 f. — 2) Vgl. **Hartung**, Pindar's Werke. 4. Band. S. 220. — 3) Pyth. 1. 19: *κίων δ' οὐρανία συνέχει (Τυφῶς), | νιφόεσσ' Αἴτνα, πάνετες χιόνος ὀξείας τιθήνα· | τᾶς ἐρεύγονται μὲν ἀπλάτου πυρὸς ἁγνόταται | ἐκ μυχῶν παγαί· ποταμοὶ δ' ἁμέραισιν μὲν προχέοντι ῥόον καπνοῦ | αἴθων'· ἀλλ' ἐν ὄρφναισιν πέτρας | φοίνισσα κυλινδομένα φλὸξ ἐς βαθεῖαν φέρει πόντου πλάκα σὺν πατάγῳ· | κεῖνο δ' Ἁφαίστοιο κρουνοὺς ἑρπετὸν | δεινοτάτους ἀναπέμπει· τέρας μὲν θαυμάσιον προσιδέσθαι, θαῦμα δὲ καὶ παριόντων* (so nach Böckh) *ἀκοῦσαι.* — 4) Pyth. 4, 64: *φοινικανθέμου ἦρος ἀκμᾷ.*

genden Rosen schmückt[1])'. Da beobachtet der nemeische Priester, der Wächter der heiligen Palme, die derselben entkeimenden Schösslinge und verkündet aus ihnen den nahenden Frühling, wo die Thore der purpurgeschmückten Horen sich öffnen und die nektarathmenden Blüthen dem Rufe des duftigen Lenzes lauschen; da bedecken liebliche Veilchen die wonnige Flur, und man flicht sich Rosen in das Gelock; heitere Gesänge erklingen unter Flötengetön, und jubelnde Chöre preisen die mit dem Stirnband prangende Semele[2]). So besingt Pindar die Wonne des jungen Lenzes in jenem herrlichen Frühlingsdithyrambos[3]), dessen charakteristische Färbung völlig geeignet ist, uns von der Eigenthümlichkeit und poetischen Fülle dieser lyrischen Dichtungsart einen annähernden Begriff zu geben. — Auch noch manche andere pindarische Stellen verrathen eine unverkennbare Natursympathie. So sticht z. B., wie auch schon L. Schmidt bemerkt hat[4]), aus der dritten und eilften olympischen Ode eine lebendige Empfindung für das Landschaftliche hervor; und zwar verknüpft sich in der ersteren Ode das Interesse für die Natur eng mit einem psychologischen; denn es kommt dort nicht nur in der Schilderung des glänzenden Mondaufganges[5]) und der arkadischen Gebirgsgegend[6]) Pindar's eigener Natursinn zum Durchbruch, sondern der Dichter schildert auch mit poetischem Effect den Eindruck, welchen das nackte, von der Sonnengluth versengte olympische Gefilde auf den in seine Betrachtung versunkenen Herakles macht, wie auch die Bewunderung desselben beim Anblick der Waldespracht im Lande der Hyperboreer[7]). — Vor Allem aber bietet der fromme Dichter die glänzendsten Farben seiner Naturmalerei auf, wo es gilt, die Wonne und Herrlichkeit des Elysions zu schildern. 'Dort strahlt,' wie es in einem Fragment der Threnen heisst, 'die Sonne Tag und Nacht in ewigem Glanze; dort blühen purpurne Rosen, und schattige Weihrauchbäume prangen mit goldenen Früchten; weithin erstreckt sich ein blumenduftendes Gefilde, welches mit Fruchtbäumen und Blüthenhainen bedeckt ist, und wogenlose Flüsse durchgleiten mit glattem Wasserspiegel die Landschaft; von lieblichen Düften wird die Luft durchströmt, da auf den Altären der Götter stets Weihrauch sich vermischt mit

---

1) Isthm. 4, 18: *νῦν δ' αὖ μετὰ χειμέριον ποικίλων μηνῶν ζόφον χθὼν ὥτε φοινικέοισιν ἄνθησεν ῥόδοις.* — 2) Fr. 53, 13: *ἐν Ἀργείᾳ Νεμέᾳ μάντιν οὐ λανθάνει, | φοινικοεάνων ὁπότ' οἰχθέντος Ὡρᾶν θαλάμου | εὔοδμον ἐπαΐωσιν ἔαρ φυτὰ νεκτάρεα. | τότε βάλλεται, τότ' ἐπ' ἀμβρόταν χέρσον ἐραταὶ | ἴων φόβαι ῥόδα τε κόμαισι μίγνυνται, | ἀχεῖ τ' ὀμφαὶ μελέων σὺν αὐλοῖς, | ἀχεῖ τε Σεμέλαν ἑλικάμπυκα χοροί.* — 3) Vgl. Humboldt, Kosmos Bd. 2. S. 10. — 4) Pindar's Leben und Dichtung. S. 219. 220. — 5) Ol. 3, 19: *διχόμηνις ὅλον χρυσάρματος | ἑσπέρας ὀφθαλμὸν ἀντέφλεξε Μήνα.* — 6) Ol. 3, 26: *ἔνθα Λατοῦς ἱπποσόα θυγάτηρ | δέξατ' ἐλθόντ' Ἀρκαδίας ἀπὸ δειρᾶν καὶ πολυγνάμπτων μυχῶν.* — 7) Ol. 3, 31: *τὰν μεθέπων ἴδε καὶ κείναν χθόνα πνοιαῖς ὄπιθεν Βορέα | ψυχροῦ· τόθι δένδρεα θάμβαινε σταθείς.*

der weithin leuchtenden Flamme[1])'. Nicht minder glänzend endlich schildert Pindar die Insel der Seligen, wo den Frommen ununterbrochen das Sonnenlicht leuchtet, wo die Lüfte des Meeres sie umsäuseln, und wo zu Lande an prangenden Bäumen und im Gewässer duftige Goldblumen erglühen, aus welchen die Seligen Kränze flechten, mit denen sie Häupter und Arme umwinden[2]). Wer empfindet nicht den Hauch fromm erglühender Begeisterung, der diese hochpoetischen Schilderungen des religiösen Dichters durchweht?

1) Fr. 106: *τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,| φοινικορόδοις δ' ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν | καὶ λιβάνῳ σκιαρὸν καὶ χρυσέοις καρποῖς βεβριθός.* — — — [*πεδίον δὲ δενδρέων σφιν | αἰὲν εὐκάρπων καὶ ἀνθηρῶν σκιαρῶν τ' ἀναπέπταται τεθαλὸς ἀνθέμοισιν,| κἀν τοῖς ποταμοί τινες ἄκλυστοί τε καὶ | λεῖοι διὰ γᾶν ῥείουσιν.*] *ὀδμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται | αἰεὶ θύα μιγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς.* Die eingeklammerten Worte hat Hartung nach Plutarch de occ. civ. c. 7 metrisch constituirt. — 2) Ol. 2, 61: *ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεί, | ἴσαις θ' ἁμέραις ἅλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον | ἐσλοὶ δέκονται βίοτον.* — — *ἔνθα μακάρων | νᾶσος ὠκεανίδες | αὖραι περιπνέοισιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει, | τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει, | ὅρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνοις.*

Zweites Capitel.

Der Mensch im sittlichen Verbande.

I. Familie und Haus. — Verwandtschaft und Geschlecht.

§. 23.

Die Idealität und Tiefe der pindarischen Ethik tritt in hohem Grade auch in seinen Ansichten von Ehe und Familie hervor, so dass diese eine eingehende Betrachtung verdienen. Ueberhaupt bietet bei einem Dichter wie Pindar die Auffassung der sittlichen Gemeinschaft und insbesondere des Familienverbandes einen Massstab für seinen ganzen sittlichen Standpunkt; denn die Achtung, welche er vor der Heiligkeit der sittlichen Bande hegt, muss nothwendig seine ganze Weltanschauung durchdringen und läutern, und der sittlich reinste Dichter ist sicherlich dér, welcher der ehrwürdigsten unter allen menschlichen Gemeinschaften, der der Familie, die grösste Pietät entgegenträgt.

In der That stellt Pindar die Ehe sehr hoch. Er nennt sie einen süssen, lieblichen Bund[1]), und sie wird unmittelbar unter dem Schutze der Götter geschlossen. Namentlich ist es Hera, unter deren Auspicien der Ehebund blüht und gedeiht, in welcher Eigenschaft sie von Pindar und auch von Andern *τελεία* (pronuba) genannt wird[2]). Neben Here ist sodann auch Aphrodite Schutzgöttin der Ehe; sie stiftet dieselbe und ertheilt ihr die höhere Weihe, in welcher Function sie z. B. in der neunten pythischen Ode erscheint, deren eigentliches Thema, wie schon ältere Interpreten erkannten, auf Liebe und Ehe hinausläuft. Die herrliche mythische Partie dieses Gedichts[3]) hat bekanntlich die Vermählung Apollon's mit Kyrene zum Gegenstande, deren Stifterin nach Pindar die silberfüssige Aphrodite ist, welche die Liebenden empfängt und über ihr Brautlager holde, züchtige Scham ausgiesst[4]). So ertheilt die Göttin der Umarmung des liebenden

---

1) Pyth. 4, 222 heisst es von Iason und Medea: *καταίνησάν τε κοινὸν γάμον | γλυκὺν ἐν ἀλλάλοισι μῖξαι.* — 2) Nem. 10, 18: *Ἥβα τελεία παρὰ ματέρι βαίνοισα.* Sonst heisst Here in dieser Eigenschaft auch *γαμηλία* und *ζυγία*. Vgl. Preller, griech. Myth. I, 112. — 3) Pyth. 9, 5—70. — 4) Pyth. 9, 9: *ὑπέδεκτο δ' ἀργυρόπεζ' Ἀφροδίτα | Δάλιον ξεῖνον — — καί σφιν ἐπὶ γλυκεραῖς εὐναῖς ἐρατὰν βάλεν αἰδῶ, | ξυνὸν ἁρμόζοισα θεῷ τε γάμον κνισθέντι κούρᾳ θ' Ὑψέος εὐρυβία.*

Paares die heiligste Weihe: ihr Bund ist kein unkeusches Concubinat, sondern eine unter göttlichen Auspicien geknüpfte, rechtmässige Ehe. — Insbesondere aber gehört hieher jene Stelle desselben Liedes, wo P. die Verschämtheit der ersten Liebe schildert und welche den Beweis liefert, mit welchem Zartgefühl und feinen sittlichen Tacte der Dichter die Geschlechtsliebe auffasste. Mit geheimen Schlüsseln, lässt er dort den weisen Kentauren Cheiron ausrufen, öffnet die weise Peitho den Zugang zum theuersten Heiligthume der Liebe, und bei Menschen und Göttern gebietet Scham den Liebenden, ihre erste Umarmung in verschwiegenster Stille zu begehen[1]. Also nicht offen und mit Gewalt, will P. sagen, soll der Liebhaber die Umarmung der Geliebten erzwingen, sondern in tiefster Verborgenheit durch süsse Worte der Ueberredung die Braut für das Werk der Aphrodite gewinnen; und Scham und Keuschheit soll über dem bräutlichen Lager walten. So sind also die 'lieblichen Geschenke der Kypris[2]' gleichsam ein süsses Geheimniss, ein Mysterium zwischen den Liebenden, für dessen Genuss Aphrodite selbst als Hierophantin ihren Mysten die heiligsten Weihen ertheilt, und dessen Entschleierung vor profanen Augen als ein Verrath an der Göttin und ihrem Geheimcultus erscheint. Auch sonst betont Pindar, dass die eigentliche Wonne der Aphrodisien in der Heimlichkeit des Genusses liegt, wie wenn er in einem Fragment sagt: 'Es ist etwas Süsses um die heimliche Huldigung der Liebe[3]'.

§. 24.

Eine gewaltige Herrscherin über Götter und Menschen ist nach Pindar die Kyprosgeborene[4] Göttin. Ihre Diener sind die Eroten, die Spender des Liebesgenusses, welche das Lager der Liebenden umwalten[5]; und als stete Begleiterin wandelt ihr Peitho zur Seite, welche mit ihrer Geissel[6] Götter und Menschen unerbittlich unter das Joch der Göttin beugt. Aphrodite selbst führt ein Geschoss in ihrer Hand, mit welchem sie die Herzen bezwingt, daher sie von Pindar die Herrin der schärfsten Pfeile[7] genannt wird. Wie mächtig sie aber schaltet, und wie unumschränkt sie über alle Herzen gebietet, bezeugt namentlich die Liebe der Medea zum Iason. Selbst die gewaltige kolchische Heroine muss sich vor Aphrodite beugen, und in ihrem Herzen flammt so heftige Liebesgluth auf, dass sie sogar ihre Scheu vor den Aeltern und die Liebe zur Heimath vergisst,

1) Pyth. 9, 39: *κρυπταὶ κλαΐδες ἐντὶ σοφᾶς Πειθοῦς ἱερᾶν φιλοτάτων, | καὶ ἔν τε θεοῖς τοῦτο κἀνθρώποις ὁμῶς | αἰδέοντ', ἀμφανδὸν ἁδείας τυχεῖν τοπρῶτον εὐνᾶς.* — 2) Ol. 1, 75: *φίλια δῶρα Κυπρίας.* — 3) Fr. 202: *γλυκύ τι κλεπτόμενον μέλημα Κύπριδος.* — 4) Pyth. 4, 216: *Κυπρογένεια.* — 5) Nem. 8, 5: *ἐρώτων, οἷοι καὶ Διὸς Αἰγίνας τε λέκτρον ποιμένες ἀμφεπόλησαν | Κυπρίας δώρων.* — 6) Pyth. 4, 219: *μάστιγι Πειθοῦς.* — 7) Pyth. 4, 213: *πότνια ὀξυτάτων βελέων.*

und, von der Geissel der Peitho getrieben, gegen den Willen des Vaters die verhängnissvolle Vermählung schliesst[1]) und Sehnsucht nach Hellas in ihrer Brust nährt[2]). Der Dichter weiss diese Leidenschaft, welche, im Moment auflodernd, den Menschen wie im Wahnsinn unwiderstehlich fortreisst, nicht besser zu versinnlichen, als durch symbolische Einkleidung, indem er sie mit der rastlosen Bewegung des Wendehalses vergleicht. Dieser Vogel gieht wegen der rastlosen Beweglichkeit seines Nackens ein Bild der ruhelosen Leidenschaft und ihrer hin- und herwogenden Empfindungen; und in Folge dieser seiner symbolischen Bedeutnng bediente der Aherglaube sich seiner zu magischen Zwecken, indem man ihn auf ein vierspeichiges Rad band und dasselbe unter Absingung von Zauberformeln in wirbelnde Rotation versetzte, welche sich dann, wie man glaubte, auch der Seele Dessen mittheilte, welchem der Zauber galt, so dass er betäuht und willenlos vom Taumel der Liebe übermannt und fortgerissen wurde. Diesen Vogel des Wahnsinns brachte Aphrodite nach Pindar's Darstellung zuerst vom Olymp zu den Menschen und gab ihn dem Iason, damit er durch seine Bezauberung Medea's Herz gewinnen und sie bewegen möchte, ihm nach Hellas zu folgen[3]). Diese allegorische Darstellung birgt demnach als Kern den einfachen Gedanken, dass die Gewalt der Geschlechtsliebe eine unwiderstehliche ist; übermächtig zieht sie das Gemüth der Liehenden in ihren wirbelnden Tanmel und übertäuht jede andere Stimme, ja selbst die der kindlichen Pietät, so dass das Weib Aeltern, Vaterhaus und Heimath vergisst, um dem Manne ihrer Wahl selbst in die entlegensten Regionen zu folgen. So gehieterisch und jede andere Macht überflügelnd waltet Kypris in den Herzen der Menschen.

§. 25.

Nach allem Bisherigen ergiebt sich, dass nach Pindar's Auffassung Aphrodite, so mächtig sie auch die sinnliche Leidenschaft des Menschen entflammt, dennoch keineswegs ausschliesslich die Göttin der rohen Geschlechtsliebe ist, sondern auch eine höhere ethische Bedeutung hat, insofern sie als Princip der Zeugung und des ehelichen Bundes erscheint, und auf ihr folglich die Regeneration der Familie nicht nnr, sondern auch des ganzen Staates beruht. Denn sie ist es, welche mit unwiderstehlicher Macht das Weih in die Arme des Mannes führt, und auf deren Gebot Peitho mit heimlichem Schlüssel den Weg zur heiligen Liehe bahnt; sie

1) Ol. 13, 53: καὶ τὰν πατρὸς ἀντία Μήδειαν θεμέναν γάμον αὐτᾷ. — 2) Pyth. 4, 218: ὄφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰδῶ, ποθεινὰ δ' Ἑλλὰς αὐτὰν | ἐν φρασὶ καιομέναν δονέοι μάστιγι Πειθοῦς. — 3) Pyth. 4, 213: πότνια δ' ὀξυτάτων βελέων | ποικίλαν ἴυγγα τετράκναμον Οὐλυμπόθεν | ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλῳ | μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρεν | πρῶτον ἀνθρώποισι, λιτάς τ' ἐπαοιδὰς ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδαν.

ertheilt dem Ehebunde die göttliche Weihe und giesst züchtige Scham über das bräutliche Lager aus; sie ist gleichsam die Hierophantin im Heiligthum der Liebe, welche, nachdem sie den Liebenden ihre Weihe ertheilt hat, sie in verschwiegener Nacht zum Genusse der süssesten Mysterien zulässt. — Bei einer so erhabenen Ansicht von der geschlechtlichen Liebe kann es denn nicht fehlen, dass auch Ehe und Familie bei Pindar in höherem sittlichen Lichte erscheinen. Vor Allem muss der Segen der Aeltern auf dem Bunde der Verlobten ruhen; denn er ist es, welcher den Kindern Häuser baut, daher der Dichter in Bezug auf Medea die tadelnde Bemerkung macht, sie habe gegen den Willen ihres Vaters den Bund mit Iason geschlossen[1]). Die Stiftung des Ehebundes ist ein feierlicher Act, dessen Festlichkeit alle Verwandte und Freunde des jungen Paares verherrlichen helfen. Bei der Verlobung der jugendlichen Braut schenkt der Schwäher beim festlichen Mahl in Gegenwart der Freunde und Verwandten dem Eidam eine von Rebensaft schäumende goldene Schale, das Kostbarste unter seinem Geräth, zur Ehre des Mahles und der Verwandtschaft, so dass der Neid der Anwesenden rege wird wegen der lieblichen Braut[2]), — ein solenner Gebrauch, der das Verlöbniss gleichsam besiegeln soll. Die Vermählung selbst wird mit festlichem Pomp begangen: in vollem Schmucke prangt der hochzeitliche Tisch, und es erschallen die jubelnden Weisen des Hymenäos, den die jungfräulichen Gespielinnen der Braut zur Abendstunde anstimmen[3]). — Im Verhältniss zu der Ehrwürdigkeit des ehelichen Bundes steht aber die Strafwürdigkeit Dessen, der denselben frevlerischen Sinnes zu schänden wagt. Daher nennt Pindar die Gattenmörderin Klytämnestra ein grausames Weib[4]), sei es nun, dass sie aus Groll wegen der geopferten Iphigenie, oder aus ehebrecherischen Gelüsten die That verübt habe; während der Dichter es andererseits rühmend anerkennt, dass Hypermnestra allein von den Danaiden dem Rechte treu geblieben sei, weil sie das Leben des jugendlichen Gemahls verschonte[5]). — Nicht minder aber spricht Pindar über das Verbrechen des Ehebruchs das entschiedenste Verdammungsurtheil aus, indem er erklärt, es sei für

1) Ol. 13, 53: *τὰν πατρὸς ἀντία Μήδειαν θεμέναν γάμον αὐτᾷ.* Auch Koronis schliesst ihren Bund mit Ischys *κρύβδαν πατρός* Pyth. 3, 13. — 2) Ol. 7, 1: *φιάλαν ὡς εἴ τις ἀφνειᾶς ἀπὸ χειρὸς ἑλὼν | ἔνδον ἀμπέλου καχλάζοισαν δρόσῳ | δωρήσεται | νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε, πάγχρυσον, κορυφὰν κτεάνων, | συμποσίου τε χάριν κᾶδός τε τιμάσαις ἑόν, ἐν δὲ φίλων | παρεόντων θῆκέ νιν ζαλωτὸν ὁμόφρονος εὐνᾶς.* Vgl. Athen. XIII. p. 575. — 3) Pyth. 3, 16: (Koronis) *οὐκ ἔμειν' ἐλθεῖν τράπεζαν νυμφίαν, | οὐδὲ παμφώνων ἰαχὰν ὑμεναίων, ἅλικες | οἷα παρθένοι φιλέοισιν ἑταῖραι | ἑσπερίαις ὑποκουρίζεσθ' ἀοιδαῖς.* Vgl. Nem. 1, 71. und Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 274. — 4) Pyth. 11, 19: *ὁπότε — Κασσάνδραν πολιῷ χαλκῷ σὺν Ἀγαμεμνονίᾳ | ψυχᾷ πόρευσ' Ἀχέροντος ἀκτὰν παρ' εὔσκιον νηλὴς γυνά.* — 5) Nem. 10, 6: *οὐδ' Ὑπερμνήστρα παρεπλάγχθη, μονόψαφος ἐν κουλεῷ κατασχοῖσα ξίφος.*

junge Weiber das scheuslichste Verbrechen, sich fremdem Ehebette hinzugeben, und unmöglich könne eine solche That anderen Zungen verborgen werden[1]). Eben so grell tritt die Abscheulichkeit des Ehebruchs in dem abschreckenden Beispiele der Gattin des Akastos, Hippolyta, hervor, welche den Pelens für ihre verbrecherischen Gelüste zu gewinnen strebt; als er aber aus Scheu vor dem gastlichen Heerde des Akastos sie mit Entrüstung zurückweist[2]), rächt sie sich an ihm, indem sie ihn verläumderisch beim Akastos desselben Verbrechens anklagt, dessen Ausführung ihr die Tugend des Peleus unmöglich gemacht hatte. Wie also der Ehebruch an sich schon ein scheusliches Verbrechen ist, so ist er es in doppeltem Maasse, wenn er an einem Gastfreunde begangen wird.

§. 26.

Der eigentliche Segen des ehelichen Bundes aber besteht in den ihm entspriessenden Kindern; denn sie sind gleichsam die Träger der Zukunft ihres Geschlechts, dessen Erlöschen für einen Fluch gilt, während die Aussicht auf seine Fortpflanzung von allen Mitgliedern desselben freudig begrüsst wird[3]). Daher durchbebt Wonne das Herz des alternden Vaters, wenn seine Ehegenossin ihm zuletzt noch unverhofft ein ersehntes Knäblein schenkt; denn für den Sterbenden ist es ein herber Schmerz, wenn der Reichthum, den er sich erwarb, einem fremden, unbekannten Herrn zufallen soll[4]). Wer aber vollends an seinen Kindern Freude erlebt und Ehre und Ruhm durch sie ärntet, ist in hohem Masse zu beneiden. 'Glücklich fürwahr, heisst es in der zehnten pythischen Ode[5]), und von den Sängern hochgepriesen ist der Mann, der selbst Siegesruhm erwirbt und überdies noch lebend den jugendlichen Sohn nach Gebühr pythische Kränze erringen sieht! Zwar ist der eherne Himmel unersteigbar für ihn, und selbst s e i n Glück ist nicht vollkommen; die Freuden und Herrlichkeiten aber, nach denen wir Sterblichen streben, hat er alle bis zum äussersten Ziele durchmessen.' Daher fleht auch Herakles unter heissen Wün-

1) Pyth. 11, 24: ἢ ἑτέρῳ λέχει δαμαζομέναν | ἔννυχοι πάραγον κοῖται (die Klytämnestra nämlich); τὸ δὲ νέαις ἀλόχοις | ἔχθιστον ἀμπλάκιον καλύψαι τ' ἀμάχανον | ἀλλοτρίαισι γλώσσαις. — 2) Nem. 5, 33: εὐθὺς δ' ἀπανάνατο νύμφαν, ξεινίου πατρὸς χόλον | δείσαις. — 3) Ol. 6, 49: Φοίβου γὰρ αὐτὸν φᾶ γεγάκειν πατρὸς — οὐδέ ποτ' ἐκλείψειν γενεάν. — 4) Ol. 10, 86: ὥτε παῖς ἐξ ἀλόχου πατρὶ | ποθεινὸς ἵκοντι νεότατος τὸ πάλιν ἤδη, μάλα δέ οἱ θερμαίνει φιλότατι νόον· | ἐπεὶ πλοῦτος ὁ λαχὼν ποιμένα | ἐπακτὸν ἀλλότριον, | θνάσκοντι στυγερώτατος. Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 280. — 5) Pyth. 10, 22: εὐδαίμων δὲ καὶ ὑμνητὸς οὗτος ἀνὴρ γίνεται σοφοῖς, | ὃς ἂν χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετᾷ κρατήσαις | τὰ μέγιστ' ἀέθλων ἕλῃ τόλμᾳ τε καὶ σθένει, | καὶ ζώων ἔτι νεαρὸν | κατ' αἶσαν υἱὸν ἴδῃ τυχόντα στεφάνων Πυθίων. | ὁ χάλκεος οὐρανὸς οὔ ποτ' ἀμβατὸς αὐτοῖς· | ὅσαις δὲ βροτὸν ἔθνος ἀγλαΐαις ἁπτόμεσθα, περαίνει πρὸς ἔσχατον | πλόον.

sehen zum Zeus, er möge seinem Gastfreunde Telamon einen muthigen Sohn schenken, der ihn völlig beglücke[1]). Hieher gehört ferner die rührende und von Pietät durchwehte Schilderung der Vaterfreude, mit welcher der alte Aeson den heimgekehrten, in der Jugendblüthe stehenden Sohn begrüsst. Seine Augen erkennen sofort den Eintretenden, und Thränen rieseln ihm aus den greisen Wimpern herab; denn er freut sich in seiner Seele, als er seinen Sprössling, den schönsten der Männer, gewahrt[2]). Ja, für ein só hohes Glück gilt dem Dichter diese Vaterfreude, dass er selbst dem Psaumis, der doch als Olympiasieger die höchste Staffel menschlichen Glückes erstiegen hatte, nichts Besseres vom Zeus zu erflehen weiss, als dass ein heiteres Alter im Kreise der ihn umringenden Söhne ihn zum Ziele seines Lebens geleiten möge[3]). Und dem äginetischen Knaben Timasarchos, der bei den nemeischen Spielen im Ringkampfe gesiegt hat, ruft der Dichter zu[4]): 'Lebte dein Vater noch und würde er noch von der glühenden Sonne erwärmt, — aus Freude über deinen Triumph liesse er die Saiten rauschend ertönen und, an dieser Weise sich ergötzend, besänge er den herrlichen Sieg seines Sohnes.'

Wie aber die Aeltern ihre Kinder mit Liebe umfassen, so gebietet die pindarische Ethik auch den Kindern nachdrücklich Pietät und Ehrfurcht gegen die Aeltern. Der weise Kentaure Cheiron richtet nach Pindar an den jugendlichen Achilleus, dessen Erziehung ihm obliegt, die ernste Mahnung: 'Am höchsten unter den Göttern ehre den Kroniden, den lauthallenden Gebieter der Donner und Blitze! Nimmermehr aber sollst du die gleiche Ehre deinen Aeltern entziehen, bis zum Ziel ihres Lebens[5])'! — Und im Eingange der ersten isthmischen Hymne heisst es: 'Was ist edlen Menschen theurer, als die geliebten Erzeuger[6])'? — Heilige Scheu sollen die Kinder gegen sie im Busen nähren, daher Medea schwer sündigte, als sie, diese Scheu abstreifend, in rasender Leidenschaft gegen den Willen ihres Vaters dem Fremdlinge nach Hellas folgte[7]). Als leuchtendes Muster kindlicher Pietät erscheint bei Pindar Antilochos, der Sohn des greisen Nestor, der sich

1) Isthm. 6, 44: *νῦν σε, νῦν εὐχαῖς ὑπὸ θεσπεσίαις λίσσομαι παῖδα θρασὺν ἐξ Ἐριβοίας | ἀνδρὶ τῷδε, ξεῖνον ἁμὸν μοιρίδιον τελέσαι.* — 2) Pyth. 4, 120: *τὸν μὲν ἐσελθόντ' ἔγνον ὀφθαλμοὶ πατρός· | ἐκ δ' ἄρ' αὐτοῦ πομφόλυξαν δάκρυα γηραλέων γλεφάρων, | ἂν πέρι ψυχὰν ἐπεὶ γάθησεν, ἐξαίρετον | γόνον ἰδὼν κάλλιστον ἀνδρῶν.* — 3) Ol. 5, 21: *σέ τ', Ὀλυμπιόνικε, — φέρειν γῆρας εὔθυμον ἐς τελευτάν, | υἱῶν, Ψαῦμι, παρισταμένων.* — 4) Nem. 4, 13: *εἰ δ' ἔτι ζαμενεῖ Τιμόκριτος ἁλίῳ | σὸς πατὴρ ἐθάλπετο, ποικίλον κιθαρίζων | θαμά κε, τῷδε μέλει κλιθείς, | υἱὸν κελάδησε καλλίνικον.* — 5) Pyth. 6, 23: *μάλιστα μὲν Κρονίδαν, | βαρυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν, | θεῶν σέβεσθαι· | ταύτας δὲ μήποτε τιμᾶς | ἀμείρειν γονέων βίον πεπρωμένον.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 275. — 6) Isthm. 1, 5: *τί φίλτερον κεδνῶν τοκέων ἀγαθοῖς;* — 7) Pyth. 4, 218: *ὄφρα [Κυπρογένεια] Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰδῶ, ποθεινὰ δ' Ἑλλὰς αὐτὰν | ἐν φρασὶ καιομέναν δονέοι μάστιγι Πειθοῦς.*

selbst für den Vater opferte. Solche Gesinnung (d. h. kindliche Pietät), heisst es in der sechsten pythischen Ode, hegte vormals Antilochos, der für seinen Vater den Tod erlitt, indem er gegen Memnon, den männermordenden Führer der Aethiopen, zu kämpfen wagte. Denn der Wagen Nestor's wurde durch das vom Geschoss des Paris getroffene Pferd gehemmt, und Memnon schleuderte die gewaltige Lanze; da rief der messenische Greis erschreckt nach seinem Sohne, und nicht vergebens liess er seine Stimme ertönen; muthig stellte sich der edle Sohn dem Feinde und erkaufte mit seinem Tode die Rettung des Vaters. Also vollendete er die erhabene That und erschien unter den Jünglingen der Vorzeit als erhabenstes Muster ächt kindlicher Liebe [1]).

Ein nicht minder heiliges Pietätsband umschlingt auch die Geschwister unter sich. Ein erhabenes Vorbild brüderlicher Liebe bietet nach Pindar der Edelmuth des Polydeukes, der, als sein Bruder Kastor im Kampfe gegen die Apharetiden gefallen ist, die Mörder verfolgt und erlegt und darauf zu Kastor zurückkehrt, der dumpfröchelnd da liegt und im Verscheiden begriffen ist. Da vergiesst er heisse Thränen und ruft laut wehklagend: 'Vater Kronion, wo giebt es Erlösung für dies Leiden? Gieb auch mir zugleich mit ihm den Tod, o Herrscher! Denn dem freundlosen Manne entschwindet der Ruhm; in der Noth bleiben wenige Menschen so treu, die Gefahr zu theilen.' Als aber Zeus ihm die Wahl lässt, ob er unsterblich im Olymp leben oder, das Schicksal seines Bruders theilend, abwechselnd im Olymp und im Hades leben wolle, — da entscheidet er sich freudig für das Letztere, und Kastor kehrt in's Leben zurück [2]).

§. 27.

Nach Pindar ist die Gemeinschaft der Familie und überhaupt der Phratrie, die ja auf der Familienverwandtschaft beruht, eine überaus innige, und ein enges verwandtschaftliches Band umschlingt alle Mitglieder des Geschlechts. — Was zunächst die Familie betrifft, so ist den Angehörigen derselben Freud' und Leid, Wohl und Wehe gemeinsam, oder — wie es in der ersten nemeischen Ode heisst — das häusliche Leid trifft alle Mitglieder in gleichem Masse, während das Herz für fremde Noth unempfindlich bleibt [3]). Daher theilt der Sohn seinen Siegesruhm mit dem Vater, dessen Name laut vom Herold verkündet wird [4]), und umgekehrt gereicht der Sieg des Vaters dem Sohne zum Ruhme, wie

1) Pyth. 6, 28: ἔγεντο καὶ πρότερον Ἀντίλοχος βιατὰς | νόημα τοῦτο φέρων, | ὃς ὑπερέφθιτο πατρός — — — ὁ θεῖος ἀνὴρ | πρίατο μὲν θανάτοιο κομιδὰν πατρός, | ἐδόκησέν τε τῶν πάλαι γενεᾷ | ὁπλοτέροισιν, ἔργον πελώριον τελέσαις, | ὕπατος ἀμφὶ τοκεῦσιν ἔμμεν πρὸς ἀρετάν. — 2) Nem. 10, 49—90. — 3) Nem. 1, 53: τὸ γὰρ οἰκεῖον πιέζει πάνθ' ὁμῶς· εὐθὺς δ' ἀπήμων κραδία κᾶδος ἀμφ' ἀλλότριον. — 4) Pyth. 5, 102: υἱῷ τε κοινὰν χάριν. Ol. 5, 8: (Ψαῦμις) ὃν πατέρ' Ἄκρων' ἐκάρυξε.

der Sieg des Hieron dem Deinomenes[1]). Der Sieg des Enkels erfüllt selbst den hochbejahrten Grossvater mit freudigem Stolz, so dass er in seinem Glücke seines Alters und des Hades vergisst[2]); der Jüngling hingegen, welcher in den öffentlichen Agonen besiegt wird, empfängt bei der Rückkehr zur Mutter kein freundliches Lächeln[3]).

Ueberhaupt aber ist das verwandtschaftliche Band in weiterem Sinne ein Pietätsband und vereinigt alle Mitglieder der Phratrie und des Geschlechtes zu einer engeren Gemeinschaft. So eilen auf die Kunde von Iason's Ankunft sogleich seine Verwandten herbei, um ihn mit herzlicher Freundlichkeit zu begrüssen[4]); daher gehen die Talaioniden, Adrastos und dessen Brüder, dem Amphiaraos ihre Schwester Eriphyle zur Ehe, um durch diese verwandtschaftliche Verbindung ein eidkräftigendes Unterpfand für ihr Bündniss mit ihm zu gewinnen[5]). Eine grosse Unnatur aber ist es, wenn unter Verwandten Feindschaft entsteht; dann entfliehen selbst die Moiren, um ihre Scham über des Hauses Schmach zu verhergen[6]). Vollends aber ist der Verwandtenmord ein Verbrechen erster Grösse, durch den auch Ixion schwere Strafe verwirkte[7]).

Ueber dem Geschlechte waltet ein Dämon (*δαίμων γενέθλιος*), ein Schutzgeist, dessen Huld sich insbesondere dadurch offenbart, dass er den Mitgliedern des Geschlechts Sieg und Ruhm verleiht; daher Pindar in der dreizehnten olympischen Ode für das Geschlecht der Oligaethiden nach bisherigen zahlreichen Siegen von dem Wohlwollen des Geschlechtsdämons auch noch weitere Siege hofft[8]). Dieser Geschlechtsdämon ist als identisch zu fassen mit dem Stammgotte (*θεὸς γενέθλιος*)[9]), von dem das Geschlecht seinen Ursprung herleitet, und der dasselbe seines Schutzes würdigt, daher er bei den Mitgliedern des Geschlechtes eines besonderen Cultus geniesst. Unter der höheren Leitung dieses Dämons steht das auf die einzelnen Mitglieder des Geschlechts wirkende Schicksal[10]); von ihm hängen alle Erfolge ihres Strebens ab, daher

1) Pyth. 1, 59: *χάρμα δ' οὐκ ἀλλότριον νικαφορία πατέρος.* — 2) Ol. 8, 70: *πατρὶ δὲ πατρὸς ἐνέπνευσεν μένος | γήραος ἀντίπαλον· | Ἀΐδα τοι λάθεται | ἄρμενα πράξαις ἀνήρ.* — 3) Pyth. 8, 85: *οὐδὲ μολόντων παρ ματέρ' ἀμφὶ γέλως γλυκὺς | ὦρσεν χάριν.* — 4) Pyth. 4, 126: *ταχέως δ' Ἄδματος ἷκεν καὶ Μέλαμπος | εὐμενέοντες ἀνεψιόν.* — 5) Nem. 9, 16: *ἀνδροδάμαντ' Ἐριφύλαν, ὅρκιον ὡς ὅτε πιστόν, | δόντες Οἰκλείδᾳ γυναῖκα.* — 6) Pyth. 4, 145: *Μοῖραι | δ' ἀφίσταντ', εἴ τις ἔχθρα πέλει | ὁμογόνοις, αἰδῶ κάλυψαι.* Vgl. §. 7 und Preller, griech. Myth. I, 331 Note 1. Anders erklärt die Stelle L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung S. 301. — 7) Pyth. 2, 30: *αἱ δύο δ' ἀμπλακίαι | φερέπονοι τελέθοντι· τὸ μὲν ἥρως ὅτι | ἐμφύλιον αἷμα πρώτιστος οὐκ ἄτερ τέχνας ἐπέμιξε θνατοῖς, | ὅτι τε μεγαλοκευθέεσσιν ἔν ποτε θαλάμοις | Διὸς ἄκοιτιν ἐπειρᾶτο.* — 8) Ol. 13, 105: *εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἕρποι, | Διὶ τοῦτ' Ἐνυαλίῳ τ' ἐκδώσομεν πράσσειν.* — 9) Genaueres über den *θεὸς γενέθλιος* s. unten §. 40. — 10) 'Die Ansicht von einem zu dem Geschlechte gehörenden, auf die einzelnen Mitglieder des Geschlechts wirkenden Schicksals- und Glückszustand tritt bei Pindar öfter deutlich hervor.' v. Lentsch im Philolog. XIV, 47.

es für die Laufbahn eines Mannes, und zumal eines Kämpfers in den Agonen, von entschiedener Bedeutung ist, welches Geschlecht ihn hervorgebracht hat. Ist sein Geschlechtsdämon ein günstiger, und ist von den Vätern her das Glück in seinem Stamme heimisch, so ist er gleichsam ein prädestinirter Sieger und der Träger des seinem Geschlechte eigenthümlichen Successes, und es ist eben ganz natürlich, dass er Siege erringt und mit dem Oelzweige bekränzt aus den Agonen zurückkehrt; ist dagegen das Glück seinem Stamme nicht hold, so ist sein Ringen und Streben von vorn herein fruchtlos, und nur in den seltensten Fällen wird ihm ein Erfolg zu Theil werden.

Aber nicht genug, dass das Geschick des Menschen durch sein Geschlecht bedingt wird, — auch die Persönlichkeit des Einzelnen ist unmittelbarer Ausdruck der charakteristischen Eigenschaften seines Stammes. Der Mensch mit seiner geistigen und physischen Organisation, das ganze Individuum trägt den unverkennbaren Typus seiner Abstammung und verdankt die Grundlinien seiner Individualität dem Einflusse seiner Abkunft. Was daher der Mensch an körperlichen und physischen Eigenschaften, an geistigen Anlagen und Talenten, an Charaktereigenthümlichkeiten besitzt, ist ihm angeboren und gleichsam als Erbschaft von seinen Ahnen auf ihn übergegangen[1]). Daher ist auch in jeder Lebenssphäre ausgezeichnete Naturanlage die conditio sine qua non für ein erfolgreiches Streben; wem diese natürliche Qualification abgeht, der ringt invita Minerva und wird selten oder nie zu etwas Tüchtigem gelangen; denn die angestammte Natur vermag weder der röthliche Fuchs noch der lautbrüllende Löwe zu verläugnen[2]). Ist aber einmal ein Geschlecht von den Göttern mit hohen Tugenden gesegnet, so gehen dieselben von den Ahnen auf Kinder und Kindeskinder über und erben sich fort durch die Generationen. Daher lesen wir bei Pindar von einer angeborenen Unerschrockenheit[3]), und wie durch Abstammung der edle Sinn von den Vätern auf die Söhne herüberstrahle[4]). Freilich ist damit nicht gesagt, dass nicht einzelne Mitglieder eines sonst tüchtigen Geschlechtes aus der Art schlagen können; vielmehr tragen die angestammten Tugenden, wie es in der elften nemeischen Ode heisst[5]), abwechselnd Frucht in den Generationen der Menschen; und wie weder die dunkeln Aecker im Umlaufe jedes

1) Vgl. Bippart, Pindar's Leben etc. S. 81. — Ueber die ähnliche Ansicht des Sophokles: Lübker, die soph. Ethik, S. 27. — 2) Ol. 11, 19: τὸ γὰρ | ἐμφυὲς οὔτ᾽ αἴθων ἀλώπηξ | οὔτ᾽ ἐρίβρομοι λέοντες διαλλάξαιντο ἦθος. Ol. 13, 13: ἄμαχον δὲ κρύψαι τὸ συγγενὲς ἦθος. — 3) Nem. 11, 12: ἀτρεμίαν (Bergk ἀρτεμίαν) ξύγγονον. — 4) Pyth. 8, 44: φυᾷ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει | ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα. — 5) Nem. 11, 37: ἀρχαῖαι δ᾽ ἀρεταὶ | ἀμφέροντ᾽ ἀλλασσόμεναι γενεαῖς ἀνδρῶν σθένος· | ἐν σχερῷ δ᾽ οὔτ᾽ ὦν μέλαιναι καρπὸν ἔδωκαν ἄρουραι, | δένδρεά τ᾽ οὐκ ἐθέλει πάσαις ἐτέων περόδοις | ἄνθος εὐῶδες φέρειν πλουτώσιον, | ἀλλ᾽ ἐν ἀμείβοντι. καὶ θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει | μοῖρα.

Jahres Getreide, noch die Bäume stets duftende, gleich herrliche Blüthe treiben, sondern nur periodisch: so verhängte auch über das sterbliche Menschengeschlecht die Moira verschiedenes Gedeihen der Generationen. Oft schläft der Ruhm eines Geschlechts eine Zeit lang, heisst es an einer andern Stelle[1]); dann aber erwacht er, von einem Gotte erregt, und erglänzt am Körper wie der leuchtende Morgenstern unter den andern Gestirnen.

§. 28.

Gross in der That ist nach Pindar der Einfluss der Abstammung auf den Menschen. Weise ist nach seiner Ansicht nur derjenige, welcher in Folge natürlicher Anlage Vieles weiss; die hingegen, welche durch blossen Fleiss sich Weisheit anerlernten, verstehen sich nur auf eitles Geschwätz und krächzen, wie der Dichter mit sarkastischem Seitenhiebe auf seine Gegner sich ausdrückt, den Raben gleich Zeus' göttlichem Aar sinnloses Gerede entgegen[2]). Nur durch den Willen der Götter werden die Menschen tüchtig und talentvoll (*σοφοί*)[3]); durch angestammte Tüchtigkeit allein, heisst es an einer andern Stelle, leistet der Mann etwas Grosses; wer aber nur Erlerntes versteht, der entbehrt der wahren Trefflichkeit, und bald dies, bald jenes erstrebend, schreitet er niemals sicheren Fusses einher und jagt nach tausend Vorzügen mit nichts vollendendem Geiste[4]); womit Pindar, wie auch Dronke bemerkt[5]), sagen will, dass das freie Schaffen des Genius jedes angelernte Können weit überflügele, da sich in dem Genius die göttliche Inspiration offenbare, während dem Letzteren alles Eigenthümliche und Originelle abgehe. Es ist daher die angeborene Gabe (*πότμος συγγενής*), welche über alle Werke richtet, d. h. auf welcher bei menschlichen Bestrebungen alle Hoffnung des Gelingens beruht[6]). Am nachdrücklichsten aber hat Pindar den überwiegenden Werth des natürlichen Talents in der neunten olympischen Ode hervorgehoben[7]), wenn er sagt: 'Was die Geburt uns verleiht, ist durchaus das Beste; viele Menschen streben durch angelernte Tugenden sich Ruhm zu erringen, doch umsonst; denn jedes Werk, welches ohne die Gottheit (d. h. ohne

---

1) Isthm. 4, 19: *ὁ κινητὴρ δὲ γᾶς . . . . γενεᾷ θαυμαστὸν ὕμνον | ἐκ λεχέων ἀνάγει φάμαν παλαιάν | εὐκλέων ἔργων | · ἐν ὕπνῳ γὰρ πέσεν· ἀλλ' ἀνεγειρομένα χρῶτα λάμπει, | Ἀωσφόρος θαητὸς ὣς ἄστροις ἐν ἄλλοις.* — 2) Ol. 2, 86: *σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ· μαθόντες δὲ λάβροι | παγγλωσσίᾳ, κόρακες ὥς, ἄκραντα γαρύετον | Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον.* — 3) Ol. 9, 28: *ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες | ἐγένοντο.* — 4) Nem. 3, 40: *συγγενεῖ δέ τις εὐδοξίᾳ μέγα βρίθει· | ὃς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφηνὸς ἀνὴρ ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὔ ποτ' ἀτρεκεῖ | κατέβα ποδί, μυριᾶν δ' ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται.* — 5) Die rel. u. sittl. Vorst. des Aesch. u. Soph. S. 114. — 6) Nem. 5, 40: *πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων περὶ πάντων.* Vgl. Isthm. 1, 39. — 7) Ol. 9, 100: *τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς | ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος | ὤρουσαν ἀρέσθαι. | ἄνευ δὲ θεοῦ σεσιγαμένον | οὐ σκαιότερον χρῆμ' ἕκαστον.*

natürlichen Beruf) unternommen wird, wird besser verschwiegen als erwähnt.' Sehr gut interpretirt schon Thiersch diese Stelle mit den Worten[1]: 'Was ohne Gottes Beistand, ohne Begünstigung der Natur unternommen wird, ist am besten bedacht, wenn seiner gar nicht erwähnt wird, da es nothwendig missräth. Auch soll man nicht erzwingen wollen, was die Natur versagt. Leichter gewinnt man auf einem andern Wege, der unserer Art und Anlage entspricht, Ehre und Achtung; denn verschieden ist das Bestreben der Menschen, am schwierigsten das um Weisheit des Gesanges.' Endlich gehört noch jene Stelle der ersten nemeischen Ode hieher, wo Pindar ausdrücklich sagt, dass der Mensch zwar ringen und streben (μάρνασθαι) solle, aber durchaus nur auf naturgemässem Wege und so, wie es ihm seine natürliche Befähigung (φυᾷ) vorschreibt[2].

Aus dem Bisherigen erhellt demnach, dass es nach P. eine hohe Göttergabe ist, einem hevorzugten und besonders begnadigten Geschlechte anzugehören, in welchem Tüchtigkeit und natürliches Talent heimisch sind. Um so höher aber sind auch die Anforderungen, welche P. an denjenigen stellt, welcher das Glück hat, einem solchen Geschlechte entsprossen zu sein. Daher die Ermahnungen des Dichters an Mitglieder eines solchen Geschlechtes, sich ihrer Väter werth zu zeigen und ihren Stamm nicht zu schänden; denn die Phratrie- und Geschlechtsmitglieder sind mit den Interessen der Phratrie, des Geschlechts nicht minder innig verwachsen als die Familienglieder mit den Interessen der Familie; wie es z. B. vom Akragantiner Xenokrates heisst, sein Sieg sei ihm und dem Geschlechte gemeinsam[3], oder von den siegreichen Söhnen des Lampon, dass sie ihr Geschlecht mit dem schönsten Thau der Chariten besprengten[4]. Darum hebt Pindar an den Siegern, die er besingt, so oft anerkennend hervor, dass sie in den Bahnen ihrer Ahnen, Väter und Oheime wandelten. So heisst es z. B. von dem Alenaden Hippokles, er sei mit angestammter Tüchtigkeit in die Fusstapfen seines Vaters getreten[5]; vom Athener Timodemos, er werde, wenn das Geschick ihn gerade auf väterlicher Bahn lenke und ihn dem grossen Athen zum Ruhme gegeben habe, noch oft des Sieges Blume pflücken[6]; an dem Rhodier Diagoras rühmt der Dichter, dass er, wohl kundig dessen, was seiner trefflichen Ahnen gerader Sinn ihn gelehrt, die verhasste Bahn des Uebermuthes vermeide[7]; an dem äginetischen

1) Pindarus' Werke. Erster Theil. S. 109. Note 15. — 2) Nem. 1, 25: *τέχναι δ' ἑτέρων ἕτεραι· χρὴ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι φυᾷ.* — 3) Pyth. 6, 15: *πατρὶ τεῷ, Θρασύβουλε, κοινάν τε γενεᾷ.* — 4) Isthm. 6, 63: *τὰν Ψαλυχιαδᾶν δὲ πάτραν Χαρίτων | ἄρδοντι καλλίστᾳ δρόσῳ.* Vgl. Nem. 11, 20. Isthm. 7, 24. — 5) Pyth. 10, 12: *τὸ δὲ συγγενὲς ἐμβέβακεν ἴχνεσιν πατρός.* — 6) Nem. 2, 6: *πατρίαν | εἴπερ καθ' ὁδόν νιν εὐθυπομπός | αἰὼν ταῖς μεγάλαις δέδωκε κόσμον Ἀθάναις.* — 7) Ol. 7, 90: *ἐπεὶ ὕβριος ἐχθρὰν ὁδὸν | εὐθυπορεῖ, σάφα δαεὶς ἅ, τε οἱ πατέρων ὀρθαὶ φρένες ἐξ ἀγαθῶν | ἔχραον.*

Knaben Aristomenes wird gepriesen, dass er, in den Ringkämpfen seinen mütterlichen Oheimen nachstrebend, den Namen der Midyliden verherrliche und den Ausspruch des Amphiaraos, der edle Sinn strahle durch Abstammung von den Vätern auf die Söhne herüber, glänzend bewahrheite[1]); eben so erhalten die Aegineten Kleandros und Pytheas das Lob, dass sie sich ihrer Oheime würdig beweisen[2]); vom Thebaner Melissos heisst es, dass er der Ahnherren angeerbte Tugend nicht beschimpfe[3]); und dem Pelias wird dem Iason gegenüber die Ermahnung in den Mund gelegt: er solle nicht mit verhassten Lügen sein Geschlecht beflecken[4]).

Aus dem Bisherigen ergiebt sich demnach, dass die Familie und das Geschlecht auf das in ihnen geborene Individuum den mächtigsten Einfluss üben, und dass in ihnen alle Bedingungen liegen, von welchen der ganze Mensch mit seinen körperlichen und geistigen Qualificationen abhängt.

§. 29.

In naher Beziehung zum häuslichen und Familien-Leben steht das Verhältniss der **Gastfreundschaft**, welches daher noch in Kürze hier erörtert werden mag. Auch dieses Verhältniss ist dem Dichter ein heiliges und steht unter dem unmittelbaren Schutze der Götter, insbesondere des *Ζεὺς ξένιος*, als dessen Beisitzerin in dieser Beziehung die Retterin Themis bezeichnet wird[5]); denn sie ist, um mit Preller[6]) zu reden, eine nahe Vertraute des Zeus und neben demselben die Vertreterin des göttlichen Rechtes und der festen Sitte in allen irdischen Verhältnissen, besonders des Gastrechts, und eine Zuflucht aller Bedrängten, wesshalb sie in vielen Städten als *Σώτειρα* verehrt wurde. Wer aber jene heiligen Satzungen des Zeus und der Themis frevlerisch zu missachten wagt, verfällt der schwersten Ahndung von Seiten der Götter; und namentlich ist der Verrath am Gastfreunde ein furchtbares Verbrechen, daher Peleus aus Scheu vor dem Grimme des gastfreundschützenden Zeus entsetzt zurückfährt, als Hippolyta, die Gattin seines Wirthes Akastos, ihn überreden will, das Bett des Gastfreundes zu schänden, und sie mit ihrer verbrecherischen Rede entrüstet zurückweist[7]). Und nicht minder ergrimmt Herakles, als Augeias, dem er den gastfreundschaftlichsten Dienst erwiesen, hinterher den

---

1) Pyth. 8, 35: *παλαισμάτεσσι γὰρ ἰχνεύων ματραδελφεούς | Ὀλυμπίᾳ τε Θεόγνητον οὐκ ατελέγχεις κτέ.* — 2) Isthm. 8, 66: *τὸν μὲν οὐ κατελέγχει κριτοῦ γενεά | πατραδελφεοῦ.* Nem. 5, 43: *ἤτοι μεταΐξαντα καὶ νῦν τεὸς μάτρως ἀγάλλει κείνου ὁμόσπορον ἔθνος, Πυθέα.* — 3) Isthm. 3, 13: *ἀνδρῶν δ' ἀρετάν | σύμφυτον οὐ κατελέγχει.* — 4) Pyth. 4, 99: *ἐχθίστοισι μὴ ψεύδεσιν | καταμιάναις εἰπὲ γένναν.* — 5) Ol. 8, 21: *Σώτειρα Διὸς ξενίου πάρεδρος.* Nem. 11, 8: *ξενίου Διὸς ἀσκεῖται Θέμις ἀενάοις ἐν τραπέζαις.* — 6) Griech. Myth. I, 273. — 7) Nem. 5, 31: *πολλά μιν* (den Peleus) *παντὶ θυμῷ | παρφαμένα λιτάνευεν* (Hippolyta). *τοῦ δ' ὑπ' ὀργὰν κνίζον αἰπεινοὶ λόγοι· | εὐθὺς δ' ἀπανάνατο νύμφαν, ξεινίου πατρὸς χόλον | δείσαις.*

versprochenen Lohn verweigert; mit bewaffneter Hand zieht er gegen den Verräther am Gastrecht (*ξεναπάτας*), zerstört seine Stadt und tödtet ihn selbst [1]). Wer hingegen die Pflicht an dem Gastfreunde erfüllt, der ist ein Gerechter wegen seiner Scheu vor dem Gasthorte Zeus [2]). Wie hoch Pindar selbst die Pflichten der Gastfreundschaft achtet, beweist er dadurch, dass, als plötzlich die Erinnerung an ein Siegeslied in ihm auftaucht, welches er dem jugendlichen Faustkämpfer Agesidamos versprochen, aber bis jetzt nicht übersandt hat, er wegen der an dem Gastfreunde begangenen Versäumniss in eine Selbstanklage ausbricht und daran das Gebet knüpft: 'O Muse und du, Göttin Wahrheit, Tochter des Zeus, wehrt mit gerechter Hand den Vorwurf gastfreundtäuschender Lügen von mir ab!' [3]) — Das Verhältniss der Gastfreunde zu einander ist nach Pindar ein herzliches und theilnehmendes. 'Wenn den Gastfreunden Glück zu Theil wird,' lautet der Eingang der vierten olympischen Ode, 'so jubeln treffliche Männer sofort der süssen Kunde entgegen' [4]); mit welchen Worten der Dichter seine eigene begeisterte Theilnahme an dem Wagensiege seines Gastfreundes Psaumis ausdrückt. Und wie warm und ungeheuchelt ist sein Ausdruck der Freundschaft dem ihm befreundeten Aegineten Thearion gegenüber! 'Dein Gastfreund bin ich', so lauten die Worte des Dichters; 'weit entfernt von verdunkelndem Tadel, will ich mit den Strömen meines Liedes dich, den theuern Mann, überfluthen und dein lauteres Lob verkünden; denn solcher Lohn gebührt den Wackeren.' [5]) — Eine besonders hochzuschätzende Tugend, welche man gegen Gastfreunde und Freunde überhaupt üben soll, ist nach Pindar Freigebigkeit und gastliche Zuvorkommenheit. 'Ich liebe es nicht', bekennt der Dichter in der ersten nemeischen Ode, 'grossen Reichthum im Palaste verborgen zu halten, sondern ihn weise zu geniessen und im Rufe zu stehen, dass ich auch den Freunden davon mittheile' [6]). Zu dieser Liberalität der Gesinnung gesellt sich bei dem Gastfreunde, der zu leben weiss, noch die Zuvorkommenheit des angenehmen Wirthes: mit freundlichen Worten empfängt er die ankommenden Gäste und bietet ihnen holdgesinnt zuerst ein Mahl an [7]). Eine so liebenswürdige Gastlichkeit rühmt

---

1) Ol. 10, 34: *καὶ μὰν ξεναπάτας | Ἐπειῶν βασιλεὺς ὄπιθεν | οὐ πολλὸν ἴδε πατρίδα πολυκτέανον ὑπὸ στερεῷ πυρὶ | πλαγαῖς τε σιδάρου βαθὺν ἐς ὀχετὸν ἄτας | ἵζοισαν ἑὰν πόλιν.* — 2) Ol. 2, 6: *ὄπι δίκαιος ξένων* = iustus hospitum reverentia, wie Nägelsbach nachhom. Theol. S. 253 übersetzt. — 3) Ol. 10, 3: *ὦ Μοῖσ', ἀλλὰ σὺ καὶ θυγάτηρ | Ἀλάθεια Διός, ὀρθᾷ χερί | ἐρύκετον ψευδέων | ἐνιπὰν ἀλιτόξενον.* — 4) Ol. 4, 4: *ξείνων δ' εὖ πρασσόντων | ἔσαναν αὐτίκ' ἀγγελίαν | ποτὶ γλυκεῖαν ἐσλοί.* — 5) Nem. 7, 61: *ξεῖνός εἰμι· σκοτεινὸν ἀπέχων ψόγον, | ὕδατος ὥτε ῥοὰς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων | κλέος ἐτήτυμον αἰνέσω· ποτίφορος δ' ἀγαθοῖσι μισθὸς οὗτος.* — 6) Nem. I, 31: *οὐκ ἔραμαι πολὺν ἐν μεγάρῳ πλοῦτον κατακρύψαις ἔχειν, | ἀλλ' ἐόντων εὖ τε παθεῖν καὶ ἀκοῦσαι φίλοις ἐξαρκέων.* — 7) Pyth. 4, 29: *φιλίων δ' ἐπέων | ἄρχετο* (Eurypylos), *ξείνοις ἅτ' ἐλθόντεσσιν εὐεργέται | δεῖπν' ἐπαγγέλλοντι πρῶτον.*

der Dichter z. B. an dem Kamarinäer Psaumis, der Freude daran finde, an offener Wirthstafel Gäste zu empfangen[1]); an dem Syrakusaner Hieron, von dem er sagt, er sei freundlich gegen die Bürger und ein bewunderungswürdiger Vater fremder Gastfreunde[2]); fernor an dem Aegineten Lampon, der wegen der freundlichen Bewirthung seiner Gastfreunde geliebt werde[3]), und am Akragantiner Theron, von dem der Dichter eidlich erhärten will, dass die Stadt in einem Jahrhundert keinen Mann erzeugt habe, der gegen die Freunde wohlthätiger gesinnt und freigebiger mit der Hand sei, als er[4]); vom Krösos heisst es, dass seine Gastfreundlichkeit unvergänglich sei und noch nach seinem Tode gepriesen werde[5]); von dem Akragantiner Xenokrates endlich sagt Pindar in nautischem Bilde, der Wind habe bei ihm nie die Segel erschlaffen lassen, sondern stets seine gastliche Tafel umweht; bis zum Phasis sei er im Sommer, bis zu des Neilos Ufern im Winter gesegelt[6]); welche letzteren Worte nach Dissen so zu fassen sind, dass sein Haus selbst in der kälteren Jahreszeit nicht von Gästen leer gewesen sei und er daher in der Gastfreundschaft das Aeusserste geleistet habe[7]). Auch an ganzen Staaten rühmt Pindar die Tugend der Gastlichkeit. So leistet er z. B. den Musen Bürgschaft, dass sie in den epizephyrischen Lokrern kein gastfreundscheues Volk finden würden[8]); an der Insel Tenedos rühmt er, dass dort das Recht des gastlichen Zeus an nie geleerten Tischen geübt werde[9]); und ähnlich heisst es endlich von Aegina, dass man dort das Recht der Retterin Themis, der Beisitzerin des gastlichen Zeus, vor allen andern Menschen übe, und dass eine Satzung der Göttor das meerumfluthete Eiland den zahlreich herbeiströmenden Fremden als göttliche Säule hingestellt habe[10]).

II. Staat, Volk und Königthum.

§. 30.

Zu den Tugenden Pindar's, welche seine Dichtungen mit veredelndem Hauche durchwehen und sie gleichsam in eine höhere

---

1) Ol. 4, 15: *ἐπεί νιν αἰνέω — χαίροντα ξενίαις πανδόκοις.* — 2) Pyth. 3, 71: *πραῢς ἀστοῖς —, ξείνοις δὲ θαυμαστὸς πατήρ.* — 3) Isthm. 6, 70: *ξένων εὐεργεσίαις ἀγαπᾶται.* — 4) Ol. 2, 92: *αὐδάσομαι ἐνόρκιον λόγον ἀλαθεῖ νόῳ, | τεκεῖν μή τιν' ἑκατόν γε ἐτέων πόλιν φίλοις· ἄνδρα μᾶλλον εὐεργέταν πραπίσιν ἀφθονέστερόν τε χέρα | Θήρωνος.* — 5) Pyth. 1, 94: *οὐ φθίνει Κροίσου φιλόφρων ἀρετά.* — 6) Isthm. 2, 39: *οὐδέ ποτε ξενίαν | οὖρος ἐμπνεύσαις ὑπέστειλ' ἱστίον ἀμφὶ τράπεζαν.| ἀλλ' ἐπέρα ποτὶ μὲν Φᾶσιν θερείαις, | ἐν δὲ χειμῶνι πλέων Νείλου πρὸς ἀκτάν.* — 7) Dissen's Commentar zu den Isthmien S. 543. — 8) Ol. 11, 16: *ἐγγυάσομαι | ὔμμιν, ὦ Μοῖσαι, φυγόξενον στρατόν | μήτ' ἀπείρατον καλῶν — ἀφίξεσθαι.* — 9) Nem. 11, 8: *ξενίου Διὸς ἀσκεῖται Θέμις ἀενάοις | ἐν τραπέζαις.* — 10) Ol. 8, 20: *Αἴγιναν, — ἔνθα Σώτειρα Διὸς ξενίου | πάρεδρος ἀσκεῖται Θέμις | ἔξοχ' ἀνθρώπων.* — — *τεθμὸς δέ τις ἀθανάτων καὶ τάνδ' ἁλιερκέα χώραν | παντοδαποῖσιν ὑπέστασε ξένοις | κίονα δαιμονίαν.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 84.

sittliche Sphäre erheben, gehört namentlich auch sein begeisterter Patriotismus. Das Band, welches den Menschen an die Heimath knüpft, ist für ihn ein inniges Pietätsband und kommt dem Verhältnisse zwischen Aeltern und Kindern gleich, daher er das Vaterland schlechtweg die Mutter der Bürger nennt[1]). Am innigsten aber tritt diese Pietät hervor, wo es sich um seine eigene Vaterstadt Theben handelt. 'Meine Mutter, goldbeschildete Thebe', singt er[2]), 'dein Begehr muss mir höher gelten als jedes andere Geschäft. — — Denn was ist braven Menschen theurer, als die geliebten Erzeuger?' — Und wie er die Stadt Thebe, deren liebliches Gewässer er trinkt, als seine Mutter anredet, so nennt er die stymphalische Metope, die Mutter der Heroine Thebe, seine Grossmutter (*ματρομάτωρ*)[3]); in so innige Beziehung setzt sich der patriotische Dichter zu seiner Heimath und den vaterländischen Mythen. Aus dieser Gesinnung heraus weist er auch den seinen böotischen Landsleuten von Alters her gemachten Vorwurf der Uncultur (*Βοιωτία ὗς*) mit Entrüstung zurück[4]). Am schönsten aber leuchtet des Dichters Vaterlandsliebe aus der siebenten isthmischen Ode hervor, welche nach Böckh's ansprechender Conjectur im Jahre 456 abgefasst ist, wo die Böotier durch die Athener eine schwere Niederlage bei Oinophyta erlitten und in Theben selbst eine stürmische Volksherrschaft eintrat. Damals, singt Pindar[5]), bestanden die Tapfersten in der höchsten Gefahr das Getümmel des Kampfes. Unsäglichen Schmerz erlitt ich; jetzt aber hat mir Poseidon Sonnenschein nach dem Sturme gesandt; daher will ich singen, mein Haar mit Kränzen umwindend.

Aber auch abgesehen von diesen Ausdrücken der subjectiv persönlichen Begeisterung des Dichters für seine thebanische Heimath, finden sich auch sonst bei ihm viele Aeusserungen, welche das innige Wechselverhältniss zwischen dem Vaterlande und seinen Bürgern hervorheben. Der aus seiner Vaterstadt Kyrene verbannte Damophilos wird mit dem Atlas verglichen, weil er, wie auf diesem das Himmelsgewölbe lastet, so die drückende Last des Exils auf seinen Schultern trägt; doch wie einst Zeus die Titanen befreite, so darf auch Damophilos hoffen, dass der Kyrenäerfürst Arkesilaos ihn in die Heimath zurückberufe, und dass er nach der Erschöpfung des marternden Elends endlich sein Haus wieder-

1) Ol. 9, 19: *κλυτάν | Λοκρῶν — ματέρ' ἀγλαόδενδρον.* — 2) Isthm. 1, 1: *μᾶτερ ἐμά, τὸ τεόν, χρύσασπι Θήβα, | πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον | θήσομαι. — — τί φίλτερον κεδνῶν τοκέων ἀγαθοῖς;* — 3) Ol. 6, 84: *ματρομάτωρ ἐμὰ Στυμφαλίς, εὐανθὴς Μετώπα.* — 4) Ol. 6, 87: *ὄτρυνον νῦν ἑταίρους, Αἰνέα, — γνῶναι, ἀρχαῖον ὄνειδος ἀλαθέσιν λόγοις εἰ φεύγομεν, Βοιωτίαν ὗν.* — 5) Isthm. 7, 35: *ἔνθ' ἄριστοι | ἔσχον πολέμοιο νεῖκος ἐσχάταις ἐλπίσιν. | ἔτλαν δὲ πένθος οὐ φατόν· ἀλλὰ νῦν μοι | Γαιάοχος εὐδίαν ὄπασσεν | ἐκ χειμῶνος. ἀείσομαι χαίταν στεφάνοισιν ἁρμόζων.* Man beachte auch den Eingang dieser Ode, wo P. die mythischen Herrlichkeiten seiner Vaterstadt mit Begeisterung preist.

schaue[1]). Die Rückkehr in die Heimath ist etwas Süsses und Liebliches, und unglücklich sind die, welche fern von ihr das Todesloos ereilt[2]); ihre liebliche Lockung ist es auch, welche die Argonauten unwiderstehlich in die Heimath treibt und sie verhindert, die gastliche Einladung des Eurypylos anzunehmen[3]). — Daher ist es denn auch ein in der Natur begründeter Zug des Menschenherzens, dass alles Heimathliche ihm mehr zusagt als das Fremde und Ausländische. 'Hier herrscht dieser Gebrauch', heisst es in einem Fragment, 'dort jener; aber die Sitte des eigenen Landes liebt Jeder am meisten'[4]) Und ähnlich heisst es an einer andern Stelle[5]): 'Nicht frommt dem Menschen die Sucht nach Fremdem; suche das Heimische auf!' womit der Dichter sagen will, dass die vaterländischen Mythen den Vorzug vor den fremden verdienen. — Für das Vaterland darf aber auch dem Menschen kein Opfer zu gross sein. Wer Reichthum besitzt, soll denselben zur Verherrlichung seines Vaterlandes verwenden, indem er Siege in den öffentlichen Spielen erringt; wer statt dessen heimlichen Reichthum hegt, und ihn dem Interesse seiner Vaterstadt vorenthält, wird ruhmlos zum Hades hinabsteigen[6]). Ja, für das Heimathland stirbt der Mann sogar freudig den heiligen Opfertod[7]). Aus diesem erwächst dem tapfern Kämpfer die höchste Ehre; denn wer im Unwetter des Krieges den Strom des Bluts von seinem theuren Vaterlande abwendet, indem er dem feindlichen Heer Verderben entgegenschleudert, der bereitet lebend und sterbend seinem Volke den höchsten Ruhm[8]). Aber selbst mit dem Tode erlischt die Liebe des Menschen zur Heimath nicht; wer daher in der Fremde stirbt, dessen Geist empfindet Heimweh und sehnt sich in das Land seiner Väter heimgeführt zu werden. So die Seele des Phrixos, der weit von der Heimath den Tod gefunden hat; sie begehrt nach Hellas zurückgebracht zu werden; da aber kein Mitglied seines Geschlechts diese fromme Pflicht gegen ihn erfüllt hat, so lastet der Fluch der unterirdischen Götter auf den Aeoliden,

---

1) Pyth. 4, 289: *καὶ μὰν κεῖνος Ἄτλας οὐρανῷ | προσπαλαίει νῦν γε πατρῴας ἀπὸ γᾶς ἀπό τε κτεάνων· | λῦσε δὲ Ζεὺς ἄφθιτος Τιτᾶνας.—ἀλλ' εὔχεται οὐλομέναν νοῦσον διαντλήσαις ποτὲ | οἶκον ἰδεῖν.* — 2) Nem. 9, 22: *Ἰσμηνοῦ δ' ἐπ' ὄχθαισι γλυκὺν | νόστον ἐρυσσάμενοι λευκανθέα σώμασι πίαναν καπνόν.* — 3) Pyth. 4, 32: *ἀλλὰ γὰρ νόστου πρόφασις γλυκεροῦ | κώλυεν μεῖναι.* — 4) Fr. 200: *ἄλλο δ' ἀλλοισιν νόμισμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν | ἕκαστος.* — 5) Nem. 3, 30: *οὐδ' ἀλλοτρίων ἔρωτες ἀνδρὶ φέρειν κρέσσονες. οἴκοθεν μάτευε.* — 6) Isthm. 1, 64: *εἴη μιν* (scil. *Ἡρόδοτον*) — — *ἔτι καὶ Πυθῶθεν Ὀλυμπιάδων τ' ἐξαιρέτοις | Ἀλφεοῦ ἔρνεσι φράξαι χεῖρα τιμὰν ἑπταπύλοις | Θήβαισι τεύχοντ'· εἰ δέ τις ἔνδον νέμει πλοῦτον κρυφαῖον, | ἄλλοισι δ' ἐμπίπτων γελᾷ, ψυχὰν Ἀίδᾳ τελέων οὐ φράζεται δόξας ἄνευθεν.* — 7) Fr. 56: *Κλῦθ', Ἀλαλὰ Πολέμου θύγατερ, | ἐγχέων προοίμιον, ᾇ θύεται | ἄνδρες* (*ὑπὲρ πόλιος*) *τὸν ἱρόθυτον θάνατον.* — 8) Isthm. 7, 26: *τιμὰ δ' ἀγαθοῖσιν ἀντίκειται. | ἴστω γὰρ σαφές, ὅστις ἐν ταύτᾳ νεφέλᾳ χάλαζαν αἵματος πρὸ φίλας πάτρας ἀμύνεται, | λοιγὸν ἀμύνων ἐναντίῳ στρατῷ, | ἀστῶν γενεᾷ μέγιστον κλέος αὔξων | ζώων τ' ἀπὸ καὶ θανών.*

und Polias begehrt vom Iason die Lösung desselben[1]), welcho dieser auch bewirkt, indem er symbolisch die Heimgeleitung des Phrixos vollzieht[2]). Dor Scholiast bemerkt dabei: es sei herrschendor Gebrauch geweson, wenn Jemand in dor Fremde gestorben und auch seine Leicho nicht aufgefunden soi, die Seole unter gewissen geheimen Ceremonieen anzurufen und so gleichsam zu Schiffo mit sich in die Heimath zu führen[3]).

§. 31.

Für dio engo Verkettung dos Vaterlandes und seiner Bürger bietet in den pindarischen Epinikien vor Allem der Umstand ein redondes Zeugniss, dass das Lob des Siegers nothwendig auch das Lob seiner Heimath voraussetzt. Denn der Ruhm des Agononkämpfers ist mit dem seines Volkes identisch; Beide können nicht ohne einander gedacht werdon, und Pindar pflegt daher den Preis des Siegers zu dem seiner Heimath zu orweitern oder doch mit dem Namen desselben auch die Angabe seines Vaterlandes zu verbinden. So heisst es in der zehnten olympischen Ode, wo der Diohter, nachdem er die Stiftung der olympischen Spiele durch Herakles berichtet hat, die Namen dor ersten Olympiasieger aufzählt: Im Laufo errang, zu Fuss dahineilend, der Sohn des Likymnios, Oionos, den Preis; er kam an der Spitze einos Heeres von Midea; im Ringkampf verherrlichte Echemos seine Vaterstadt Tegea; Doryklos, der in der Stadt Tiryns hauste, trug den Preis des Faustkampfes davon; mit dem Viergespann siegte Samos aus Mantinea, der Sohn des Halirrhotios[4]). Von dem athenischen Pankratiasten Timodemos, dem Sieger in den Isthmien, heisst es, das Geschick habe ihn dem grossen Athen zum Schmucke verliehen[5]); von dem Olympiasieger Psaumis, er verherrliche seine völkernährende Vaterstadt Kamarina[6]) und führe sein Volk aus der Finsterniss zum Lichte[7]); dem Thebaner Herodot, der aus den Isthmien siegreich heimkehrt, wünscht der Dichter auch einen pythischen

---

1) Schon der Scholiast (zu Pyth. 4, 158 bemerkt, Pindar sei darin originell (*ἴδιος*), dass er die Heimführung der Seele des Pbrixos als Haupt-, die Holnng des goldenen Vliesses aber als Nebenzweck des Argonautenzuges hinstelle, während den übrigen Dichtern die letztere als alleiniger Zweck des Zuges gelte. — 2) Pyth. 4, 158: *δύνασαι δ' ἀφελεῖν | μᾶνιν χθονίων. κέλεται γὰρ ἑὰν ψυχὰν κομίξαι Φρίξος κτέ.* — 3) Schol. zu Pyth. 4, 158: *ἔθος δὲ ἦν τῶν τελευτησάντων ἐπ' ἀλλοδαπῆς, εἰ καὶ μὴ τὰ σώματα εἴη παρ' αὐτοῖς, τὰς γοῦν ψυχὰς διά τινων μυστηρίων ἀνακαλεῖσθαι καὶ ὥσπερ συμπλεούσας εἰς τὰς πατρίδας διαπεραιοῦν. τοῦτο καὶ Ὅμηρος οἶδεν.* — 4) Ol. 10, 64: *στάδιον μὲν ἀρίστευσεν, εὐθὺν τόνον | ποσσὶ τρέχων, παῖς ὁ Λικυμνίου | Οἰωνός· ἷκεν δὲ Μιδέαθεν στρατὸν ἐλαύνων· | ὁ δὲ πάλᾳ κυδαίνων Ἔχεμος Τεγέαν. Δόρυκλος δ' ἔφερε πυγμᾶς τέλος | Τίρυνθα ναίων πόλιν· | ἀν' ἵπποισι δὲ τέτρασιν | ἀπὸ Μαντινέας Σᾶμος ὡλιροθίου.* — 5) Nem. 2, 8: *αἰὼν (τὸν Τιμόδημον) ταῖς μεγάλαις δέδωκε κόσμον Ἀθάναις.* — 6) Ol. 5, 4: *τὰν σὰν πόλιν αὔξων, Καμάρινα, λαοτρόφον.* — 7) Ol. 5, 14: *ἀπ' ἀμαχανίας ἄγων ἐς φάος τόνδε δᾶμον ἀστῶν.*

und olympischen Sieg zur weiteren Verherrlichung Thebens[1]); in der sechsten olympischen Ode, in welcher Pindar den Wagensieg des Syrakusiers Agesias feiert, fordert der Dichter den Aeneas, der das Lied von Theben abholte, um es als Chormeister in Stymphalos aufzuführen, auf, auch die Heimath des Siegers, Syrakus und Ortygia, nicht zu vergessen[2]). Man sieht hieraus, wie der Ruhm des Siegers mit dem seines Vaterlandes zusammenfällt. Wenn hiernach Pindar in der ersten isthmischen Ode sagt, der isthmische Felsrücken habe dem Volke des Kadmos sechs Kränze als herrlichen Siegesruhm für das Vaterland gereicht[3]), so kann der Dichter nur meinen, dass sechs thebanische Kämpfer in den isthmischen Spielen den Sieg davontrugen. Auch verkündete der Herold, wenn er den Namen des Siegers bekannt machte, zugleich den seines Vaters und den seiner Heimath, wie dies Pindar von dem Siege des Kamarinäers Psaumis ausdrücklich bemerkt[4]). Ja, der fromme Dichter verbindet auch wohl mit dem Anruf des Zeus für die Wohlfahrt des Siegers ein Gebet für die Beschirmung und das Gedeihen seines Volks; wie er denn in der dreizehnten olympischen Ode für den Korinthier Xenophon und seine Vaterstadt betet: Vater Zeus, schirme und hüte dieses Volkes Wohlfahrt und lenke günstig für den Xenophon den Fahrwind seines Geschicks![5])

§. 32.

Wir gehen zu den politischen Maximen Pindar's und zu den Grundlagen über, auf denen nach seiner Ansicht eine gesunde Staatsverfassung beruhen muss. Was zunächst seine politische Ueberzeugung betrifft, so ist es für dieselbe von Bedeutung, wenn er sagt[6]): 'Für jede Staatsverfassung hat ein offener und ehrlicher Mann den Vorzug, sowohl für die Tyrannis, wie auch da, wo die zügellose Volksmenge herrscht, oder wo die Weisen den Staat lenken'. Hiermit bezeichnet der Dichter nicht nur die drei wichtigsten Staatsverfassungen: die tyrannische, demokratische und aristokratische[7]); sondern er spricht auch bestimmt über die Demokratie sein Verdammungsurtheil aus, während er der Aristokratie ent-

---

1) Isthm. 1, 64: *εἴη μιν* (*Ἡρόδοτον* sc.) — — *ἔτι καὶ Πυθῶθεν Ὀλυμπιάδων τ' ἐξαιρέτοις | Ἀλφεοῦ ἔρνεσι φράξαι χεῖρα τιμὰν ἑπταπύλοις Θήβαισι τεύχοντα.* — 2) Ol. 6, 92: *εἰπὸν δὲ μεμνᾶσθαι Συρακοσσᾶν τε καὶ Ὀρτυγίας.* — 3) Isthm. 1, 10: *στεφάνους ἓξ ὤπασεν* (Subject *ἡ Ἰσθμοῦ δειράς*) *Κάδμου στρατῷ ἐξ ἀέθλων, | καλλίνικον πατρίδι κῦδος.* — 4) Ol. 5, 7: *τὶν δὲ* (dir, Kamarina) *κῦδος ἁβρὸν | νικάσαις ἀνέθηκε, καὶ ὃν πατέρ' Ἄκρων' ἐκάρυξε καὶ τὰν νέοικον ἕδραν.* — 5) Ol. 13, 26: *Ζεῦ πάτερ, τόνδε λαὸν ἀβλαβῆ νέμων | Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον.* — 6) Pyth. 2, 86: *ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει, | παρὰ τυραννίδι, χὠπόταν ὁ λάβρος στρατός, | χὤταν πόλιν οἱ σοφοὶ τηρέωντι.* — 7) O. Müller, Dorier II, 12, Anm. 3 (1ste Ausg.): Pindar Pyth. 2, 87 kennt drei Verfassungen: Tyrannis, Herrschaft der stürmischen Gemeinde und Regiment der Weisen. — Vgl. Bippart, Pindar's Leben etc. S. 86.

schieden den Vorzug einräumt[1]), wie auch schon Dissen zu der angeführten Stelle der Pythien bemerkte: Aristocratia prae ceteris Pindaro placet. Weit entfernt, dem vox populi vox dei zu huldigen, nennt er die Optimaten schlechtweg *οἱ σοφοί*; sie allein besitzen die erforderliche Einsicht für die Lenkung des Staats, während, wie es in der siebenten nemeischen Ode heisst, die grosse Masse des Volks blind ist. 'Wäre es ihr vergönnt, die Wahrheit zu schauen', heisst es dort weiter, 'so hätte nicht das Waffengericht gegen Aias entschieden, und nimmer hätte Odysseus die Waffen des Achilleus erhalten'[2]) Aias ist also nach Pindar gleichsam ein Opfer der Thorheit und Verblendung des Pöbels geworden, der sich durch den Trug des Odysseus berücken liess. — Sonst nennt Pindar die Optimaten auch wohl *ἀγαθοί*, wie am Schlusse der zehnten pythischen Ode, wo es heisst: Auf den Guten ruht die väterliche, ehrwürdige Lenkung der Staaten[3]). Die Optimaten gelten also dem Pindar zugleich als die *σοφοί* und *ἀγαθοί*. Diese Guten und Weisen sind aber, wie Bippart richtig bemerkt[4]), nach Pindar's Lebensansicht vorzugsweise die aus edlen Geschlechtern Entsprossenen, in denen die Kraft berühmter Ahnen und ihr Sinn für alles Gute und Grosse mächtig ist; denn Tüchtigkeit und edler Sinn werden nach Pindar angeboren, und wer aus niedrigem, unedlem Geschlechte stammt, ringt vergebens sich diese Vorzüge anzueignen[5]). Uebrigens sieht man leicht, dass Pindar's aristokratische Ader und seine entschiedene Abneigung gegen alle demokratischen Elemente ihn als Dorier charakterisiren; und eben so ist es auch andererseits eine Aeusserung des aristokratischen Dorismus, wenn er über die Tyrannis sein kategorisches Verdammungsdecret ausspricht. 'Stets sah ich', heisst es am Ende der elften pythischen Ode, 'wie im Staate der Mittelstand in längerem Glück fortblühte, und ich hasse das Loos der Gewaltherrschaften[6])'. Und wenn Pindar an dem Syrakusier Hieron preist, dass er gegen die Bürger mild gesinnt sei, die 'Guten' nicht beneide und gegen

---

1) Ueber Pindar's oligarchischen Standpunkt vgl. L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung. S. 155. — 2) Nem. 7, 23: *τυφλὸν δ' ἔχει | ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος. εἰ γὰρ ἦν | ἓ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν, οὔ κεν ὅπλων χολωθεὶς | ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν | λευρὸν ξίφος.* — 3) Pyth. 10, 71: *ἐν δ' ἀγαθοῖσι κεῖται | πατρῷαι κεδναὶ πολίων κυβερνάσιες.* — Wie Dronke (die rel. u. sittl. Vorstell. des Aesch. u. Soph. S. 112) richtig bemerkt, bezeichnet *ἀγαθός* nach den Begriffen des pindarischen Zeitalters eigentlich den, der durch körperliche Ausbildung Tüchtigkeit und Tapferkeit erlangt hat. Die körperliche Ausbildung ist gleichberechtigt mit der geistigen, und seine harmonische Vollendung erzielt der Mensch dadurch, dass er alle seine Gaben, die geistigen wie die leiblichen, in freier Entwickelung entfaltet, so wie auch die Götter körperlich und geistig vollendete Ideale sind. Diese harmonische Vollendung nach beiden Richtungen hin bezeichnet P. mit *σοφοὶ καὶ ἀγαθοί*. — 4) Pindar's Leben etc. S. 86. — 5) Vgl. §. 27. — 6) Pyth. 11, 52: *τῶν γὰρ ἀνὰ πόλιν εὑρίσκων τὰ μέσα μάσσονι σὺν | ὄλβῳ τεθαλότα, μέμφομ' αἶσαν τυραννίδων.*

Fremdlinge sich als bewundernswerthen Vater zeige[1]): so lässt sich daraus schliessen, dass Pindar im Allgemeinen wenigstens diese Eigenschaften nicht als Tyrannentugenden betrachtet habe. Kurz resumirt, ist demnach Pindar's politisches Glaubensbekenntniss folgendes: Die einzig wahre und richtige Staatsverfassung ist die aristokratische, das Optimatenthum, wo die Weisen und Guten das Regiment führen; die Gewaltherrschaft hat ihre grossen Schattenseiten, da die Tyrannen auf die 'guten' Bürger mit scheelen Augen blicken; die Demokratie aber, wo die verblendete und zügellose Volksmenge herrscht, ist vollends zu verwerfen.

§. 33.

Betrachten wir jetzt die wesentlichen Grundlagen einer geordneten Staatsverfassung, welche Pindar als conditio sine qua non für das Gedeihen des Staates hinstellt. Zu diesen Grundlagen gehören vor Allem Recht und Gesetzlichkeit, als deren personificirte Vertreterinnen Themis und Eunomia erscheinen. Daher rühmt Pindar die Verfassung der opuntischen Lokrer, an deren Spitze ein Optimatenthum stand[2]), mit den Worten[3]): 'Themis und ihre hochgepriesene Tochter, die Retterin[4]) Eunomia, haben sich diese Stadt erloost'; und der Stadt Aetna weiss er in seinem Gebet für dieselbe zum Zeus nichts Besseres zu wünschen, als dass er ihren Bürgern noch lange gesetzliche Ordnung verleihe[5]). — Noch vollständiger äussert sich Pindar über diesen Punkt im Eingange der dreizehnten olympischen Ode, wo er Korinth und dessen gesegnete Verfassung preist. 'Dort', sagt er, 'hausen Eunomia und ihre Schwestern, welche die feste Grundlage der Städte bilden, Dike und die friedliche Eirene, die den Menschen Reichthum spenden, die goldenen Kinder der weiserathenden Themis; sie auch streben die Zügellosigkeit, die hochfahrende Mutter des Uebermuths, abzuwehren'[6]). Es sind also jene ethischen Weltmächte, wie Preller sie nennt[7]), die Horen, die Kinder des Zeus und der Themis, auf denen das Heil der Staaten beruht; oder, wenn wir mit Abstreifung der mythischen Personification im eigentlichen Sinne reden: Gesetzlichkeit, Recht und Eintracht sind die Stützen der Staatsverfassung. Ursprünglich

---

1) Pyth. 3, 70: *ὃς Συρακόσσαισι νέμει βασιλεύς | πραΰς ἀστοῖς, οὐ φθονέων ἀγαθοῖς, ξείνοις δὲ θαυμαστὸς πατήρ.* — 2) Vgl. die Auseinandersetzung bei Böckh, explicatt. p. 188. — 2) Ol. 9, 15: *ἂν Θέμις θυγάτηρ τέ οἱ σώτειρα λέλογχεν | μεγαλόδοξος Εὐνομία.* — 4) Als *Σώτειρα* wurde auch Themis selbst in vielen Städten verehrt. S. Preller, gr. Myth. I, 273. Pind. Ol. 8, 21: *Σώτειρα Διὸς ξενίου | πάρεδρος — Θέμις.* — 5) Nem. 9, 28: *Κρονίων, — μοῖραν δ' εὔνομον | αἰτέω σε παισὶν δαρὸν Αἰτναίων ὀπάζειν.* — 6) Ol. 13, 3: *γνώσομαι | τὰν ὀλβίαν Κόρινθον — —. ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει, κασίγνηταί τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές, | Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα, ταμίαι ἀνδράσι πλούτου, | χρύσεαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος· | ἐθέλοντι δ' ἀλεξεῖν | Ὕβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον.* — 7) Preller, gr. Myth. I, 274.

liegt allerdings die Bedeutung der Horen innerhalb des Naturlebens, insofern sie den Jahresverlauf regeln und die Früchte des Erdbodens zeitigen; sie sind, wie Lehrs treffend gezeigt hat,[1]) die Göttinnen der Zeitigung, die Spenderinnen alles dessen, was nicht in jäher Hast vom Schicksal erzwungen werden kann, sondern erst eintritt, wenn die Zeit erfüllet ist; allmählich aber erweiterten sie ihre Bedeutung auch auf das ethische Gebiet, und als Töchter der Rechtsgöttin Themis erhoben sie sich zu Vertreterinnen des Rechts, der Sitte und der geregelten Ordnung im Menschenleben. Als solche fördern sie das Gedeihen und die Blüthe des Staats; ihnen danken die Bürger desselben ihren Wohlstand und Reichthum; sie halten den trotzigen Sinn der Bürger im Zaume und wehren dem Uebermuth, der die gesetzlichen Schranken zu überschreiten droht, wodurch sie Ruhe und Frieden und damit zugleich die Pflege und Ausübung mannigfaltiger Künste befördern[2]). — Ausserdem tritt bei Pindar auch die Göttin der Ruhe, Hesychia, im Verein mit ihrer Mutter Dike als beschirmende Wächterin des Staats auf. 'Freundliche Hasychia', heisst es im Eingange der achten pythischen Ode[3]), 'städteerhöhende Tochter der Dike, die du im Rath wie im Kriege[4]) die Schlüssel der höchsten Macht führst, empfange vom Aristomenes den pythischen Siegeskranz!' Diese friedliebende Ruhe, welche auch nach Pindar's Ansicht erste Bürgerpflicht ist, bewahrt den Sinn der Bürger vor allen aufrührerischen und revolutionären Bestrebungen und wird daher vom Dichter städtebeglückend (*φιλόπολις*)[5]) genannt; und unter den verschiedenen Bürgertugenden, welche er an dem Kamarinäer Psaumis rühmt, wird mit Recht hervorgeboben, dass er der städtebeglückenden Ruhe mit reinem Sinn ergeben sei[5]). Daher wünscht auch Pindar in seinem Gebete an Zeus für die Wohlfahrt der neu begründeten Stadt Aetna, er möge sie nicht nur vor Krieg behüten, sondern auch ihrem Herrscher seinen Beistand leihen, damit er das Volk zur einträchtigen Ruhe lenke[6]). Ein solches behagliches bürgerliches Stillleben ist auch Gegenstand der Sehnsucht des verbannten Damophilos: er wünscht seine Heimath wiederzuschauen, an der apollinischen Quelle Kyre (d. h. in seiner Vaterstadt Kyrene)

1) Populäre Aufs. a. d. Alt. S. 71 fgg. — 2) Ol. 13, 16: *πολλὰ δ' ἐν καρδίαις ἀνδρῶν ἔβαλον | Ὧραι πολυάνθεμοι ἀρχαῖα σοφίσματα.* L. Schmidt (Pindar's Leben u. Dichtung S. 337) nennt die Horen die 'Göttinnen der geordneten Zeitausfüllung u. der Freiheit von überstürzender Hast'. Vgl. auch Lehrs popul. Aufs. a. d. Alt. S. 71 ff., L. Schmidt, a. a. O. S. 383 und Bippart, Pindar's Leben S. 85. — 3) Pyth. 8, 1: *φιλόφρον Ἀσυχία, Δίκας | ὦ μεγιστόπολι θύγατερ, | βουλᾶν τε καὶ πολέμων | ἔχοισα κλαΐδας ὑπερτάτας, | Πυθιόνικον τιμὰν Ἀριστομένει δέκευ.* — 4) Insofern die *Ἀσυχία* auch zum Kriege den Schlüssel bewahrt, gleicht sie, wie Hartung zu Pyth. 8, 1 bemerkt, dem Ianus der Römer; denn si vis pacem, para bellum. — 5) Ol. 4, 18: *πρὸς Ἀσυχίαν φιλόπολιν καθαρᾷ γνώμᾳ τετραμμένον.* — 6) Pyth. 1, 69: *σύν τοι τίν κεν ἁγητὴρ ἀνήρ, υἱῷ τ' ἐπιτελλόμενος, δᾶμον γεραίρων τράποι σύμφωνον ἐς ἁσυχίαν.*

bei frohen Gelagen sein Herz oftmals der Jugendlust zu öffnen und, die künstliche Leier im Arm, unter weisen Bürgern der Ruhe zu geniessen[1]).

Zu den Grundbedingungen des staatlichen Gedeihens gehört aber ferner Wachsthum und Blüthe der Bevölkerung. Daher fleht der Dichter in der fünften olympischen Ode zum Zeus, er möge die Vaterstadt des siegreichen Psaumis, Kamarina, mit herrlicher Männerblüthe schmücken[2]); und eben so betet er in der ersten pythischen Hymne zum Apollon, dass er die neugegründete Stadt Aetna männerreich mache[3]). — Als besondere Zierden eines Volkes bezeichnet Pindar mehrfach gastfreundliche Gesinnung und daneben geistige Bildung, insbesondere Sinn für die Kunst. So rühmt er z. B. an den epizephyrischen Lokrern ausser ihrer kriegerischen Gesinnung ihre Gastlichkeit und ihren Sinn für Poesie und Musik[4]) und sagt ausdrücklich, dass sie der Kalliope, wie auch dem ehernen Ares huldigten[5]). Den Delphiern legt der Dichter geradezu das ehrende Epitheton gastlich (*ξεναγέται*) bei, was zugleich an der betreffenden Stelle durch das Factum motivirt wird, dass sie sich über den gewaltsamen Tod, welchen Neoptolemos in ihrer Mitte fand, in hohem Grade gegrämt hätten, weil sie denselben als eine schnöde Verletzung des Gastrechts betrachteten[6]).

§. 34.

Es giebt aber auch viele verderbliche Elemente, welche die Wohlfahrt oder gar die Existenz des Staates in hohem Grade gefährden. Dahin gehört in tyrannischen Staaten die Eifersucht zwischen dem Fürsten und den Edlen, daher die neidlose Gesinnung des Syrakusiers Hieron den 'guten' Bürgern gegenüber als besondere Tugend anerkannt wird[7]). Für jede Staatsverfassung ohne Unterschied liegt ferner die allergrösste Gefahr in dem ehrgeizigen Streben Einzelner, welche das Wohl des Ganzen

1) Pyth. 4, 293: *ἀλλ' εὔχεται — οἶκον ἰδεῖν, ἐπ' Ἀπόλλωνός τε κράνᾳ συμποσίας ἐφέπων | θυμὸν ἐκδόσθαι πρὸς ἥβαν πολλάκις, ἔν τε σοφοῖς | δαιδαλέαν φόρμιγγα βαστάζων πολίταις ἁσυχίᾳ θιγέμεν.* — 2) Ol. 5, 19: *Ζεῦ, ἱκέτας σέθεν ἔρχομαι — — αἰτήσων πόλιν εὐανορίαισι τάνδε κλυταῖς δαιδάλλειν.* — 3) Pyth. 1, 39: *Φοῖβε, — — ἐθελήσαις ταῦτα νόῳ τιθέμεν εὔανδρόν τε χώραν.* — 4) Ol. 11, 16: *ἐγγυάσομαι | ὔμμιν, ὦ Μοῖσαι, φυγόξενον στρατόν | μήτ' ἀπείρατον καλῶν,| ἀκρόσοφον δὲ καὶ αἰχματὰν ἀφίξεσθαι.* Ueber die Poesie und Musik der Lokrer s. die Auseinandersetzung bei Böckh, explicatt. ad Ol. X. p. 197. Als Dichter werden bei ihnen namentlich erwähnt Xenokritos, Erasippos u. a.; auch eine Dichterin Theano. Die *Λοκρικὰ ᾄσματα* waren als weichliche und üppige erotische Poesie in anakreontischem und sapphischem Stil bekannt. — 5) Ol. 10, 13: *νέμει γὰρ Ἀτρέκεια πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων, | μέλει τέ σφισι Καλλιόπα | καὶ χάλκεος Ἄρης.* — 6) Nem. 7, 43: *βάρυνθεν δὲ περισσὰ Δελφοὶ ξυναγέται.* — 7) Pyth. 3, 70: *ὃς Συρακόσσαισι νέμει βασιλεύς | πραῢς ἀστοῖς, οὐ φθονέων ἀγαθοῖς.*

dem persönlichen Interesse opfern und um jeden Preis, sei es auch durch Anfachung von Aufruhr und Bürgerzwist, sich selbst zu heben bedacht sind. Daher heisst es in einem Fragment[1]): 'Männer, welche aus Ehrgeiz zu sehr nach hohen Würden streben und Zwist und Empörung erregen, sind ein offenbares Verderben für den Staat'. — Mit den letzten Worten ist zugleich auch schon ein anderes, dem Staate höchst verderbliches Element angedeutet, vor welchem Pindar mehrfach dringend warnt, — nämlich Bürgerzwist und Aufruhr (*στάσις*). 'Jeglicher Bürger', lautet ein anderes Fragment[2]), 'suche Ruhe im Gemeinwesen zu stiften und vertreibe die Sturmwolken des Haders; er trachte nach dem heiteren Glanze der männerbeglückenden Friedensruhe und verbanne aus seinem Herzen feindlichen Bürgerzwist, der Armuth schafft und eine verkümmerte Jugend auferzieht'. Selbst an den Kyrenäerfürsten Arkesilaos richtet Pindar in allegorischer Form die Mahnung, nicht durch tyrannische Härte seine Unterthanen zu revolutionären Umtrieben zu reizen[3]), und fügt schliesslich hinzu: Leicht ist's auch für Schwächere, den Staat zu erschüttern; aber ihm seine frühere Ordnung zurückzugeben ist schwer, wenn nicht unerwartet ein Gott den Herrschern als Lenker erscheint[4]). — Nicht minder verderblich für den Staat ist endlich der Krieg, dessen furchtbare Schrecken Pindar mit den grellsten Farben zeichnet, indem er bald von einem grausen Schneesturm des Krieges[5]), bald von einer Sturmwolke des Ares redet, die einen Blutstrom über das Vaterland ergiesse[6]). Mit überschwänglichen Ausdrücken bezeichnet der Dichter den Perserkrieg: er nennt ihn einen Felsblock des Tantalos, der den Hellenen zu Häupten geschwebt habe, einen unerträglichen Jammer für Hellas und ein grausiges Schreckniss. Im Eingange der achten isthmischen Ode, welche höchst wahrscheinlich bald nach Beendigung der Perserkriege (also nach 479 v. Chr.) abgefasst ist, bricht Pindar in die jubelnden Worte aus: 'Von grossen Leiden erlöst, lasst uns Kränze winden und nicht dem Gram und Kummer nachhängen! Werft die unnützen Sorgen hinweg und lasst uns heiterem Scherz fröhnen nach der Mühsal! Denn ein Gott hat den tantalischen Felsblock uns vom Haupte gewälzt; einen unerträglichen Jammer für Hellas. Aber nachdem das Schreckniss entschwunden, ist mein Gemüth von schwerer Sorgenlast befreit'[7]). — Ohne Zweifel in lebhafter Er-

1) Fr. 194: *ἄγαν φιλοτιμίαν μνώμενοι ἐν πόλεσιν ἄνδρες ἢ στάσιν, ἄλγος ἐμφανές.* Vgl. Bippart, Pindar's Leben. S. 87. Note 1. — 2) Fr. 86: *τὸ κοινόν τις ἀστῶν ἐν εὐδίᾳ τιθεὶς | ἐρευνασάτω μεγαλάνορος Ἀσυχίας τὸ φαιδρὸν φάος, | στάσιν ἀπὸ πραπίδος ἐπίκοτον ἀνελών,| πενίας δότειραν, ἐχθρὰν κουροτρόφον.* — 3) Pyth. 4, 263 ff. — 4) Pyth. 4, 272: *ῥᾴδιον μὲν γὰρ πόλιν σεῖσαι καὶ ἀφαυροτέροις· | ἀλλ' ἐπὶ χώρας αὖτις ἔσσαι δυσπαλὲς δὴ γίνεται, ἐξαπίνας | εἰ μὴ θεὸς ἁγεμόνεσσι κυβερνατὴρ γένηται.* — 5) Isthm. 4, 17: *τραχεῖα νιφὰς πολέμοιο.* — 6) Isthm 7, 27: *ἴστω, — — ὅστις ἐν ταύτᾳ νεφέλᾳ χάλαζαν αἵματος πρὸ φίλας πάτρας ἀμύνεται, — ἀστῶν γενεᾷ μέγιστον κλέος αὔξων.* — 7) Isthm. 8, 5: *ἐκ μεγάλων δὲ πενθέων λυθέντες | μήτ' ἐν ὀρφανίᾳ πέσωμεν στε-*

innerung an diese selbsterlebten Gefahren hat Pindar folgende, in dem Fragment eines Hyporchems aufbewahrte Worte geschrieben: Süss ist der Krieg für den, der ihn noch nicht gekostet hat; wer ihn aber aus Erfahrung kennt, dem klopft gewaltig das Herz, wenn er heranschreitet[1]). — Darum weiss auch der Dichter in einem Gebete für die Stadt Aetna derselben nichts Besseres zu wünschen, als dass Kronion ihr ausser der gesetzlichen Ordnung auch den Frieden nach aussen hin erhalten und den grimmigen Kampf phönikischer Lanzen von ihr abwehren möge[2]).

§. 35.

Obwohl, wie schon oben[3]) bemerkt wurde, die Tyrannis der politischen Ueberzeugung Pindar's zuwiderläuft, so kann es doch nicht fehlen, dass bei ihm, als einem Dichter, der mit den bedeutendsten Fürsten seiner Zeit, wie Hieron, Theron, den Aleuaden und dem Makedonier Alexandros, und mit ihren Höfen in Verkehr stand, vielfache Beziehungen sowohl auf diese Persönlichkeiten selbst, wie auch auf das Tyrannenthum im Allgemeinen gefunden werden. Zunächst preist er die Hoheit und den Glanz des Herrscherthums in überschwänglichen Ausdrücken. 'Der Eine', heisst es am Schluss der ersten olympischen Ode in Bezug auf den Syrakuserfürsten Hieron, 'ist in dieser, der Andere in jener Weise gross; aber der Gipfel thürmt sich den Königen'[4]). — Und wiederum richtet der Dichter an denselben Hieron die Worte: 'Dir ist das Loos der Glückseligkeit beschieden; denn, wenn irgend einem der Menschen, lächelt das allgewaltige Geschick dem Gewaltherrscher'[5]). — Auch ist das Königthum nicht etwa eine menschliche Satzung, sondern eine unmittelbar von den Göttern selbst verliehene Würde[6]). — Bei allem Glanze der fürstlichen Majestät aber verkennt Pindar dennoch nicht, dass die Stellung des Herrschers eine überaus schwierige und verantwortliche sei, daher er auch an Hieron die Mahnung richtet, seine Zunge ängstlich vor Trug und Falschheit zu hüten; denn selbst ein geringer Verstoss, der ihm entschlüpfe,

---

φάνων. | *μήτε κάδεα θεράπευε· πανσάμενοι δ' ἀπρήκτων κακῶν* | *γλυκύ τι δαμωσόμεθα καὶ μετὰ πόνον·* | *ἐπειδὴ τὸν ὑπὲρ κεφαλᾶς* | *ἅτε Ταντάλου λίθον παρά τις ἔτρεψεν ἄμμι θεός,* | *ἀτόλματον Ἑλλάδι μόχθον. ἀλλά* | *μοι* (so mit Böckh) *δεῖμα παροιχόμενον* | *καρτερὰν ἔπαυσε μέριμναν.* — 1) Fr. 87: *γλυκὺ δ' ἀπείροισι πόλεμος· πεπειραμένων δέ τις* | *ταρβεῖ προσιόντα νιν καρδίᾳ περισσῶς.* — 2) Nem. 9, 28: *εἰ δυνατόν, Κρονίων, πεῖραν μὲν ἀγάνορα Φοινικοστόλων* | *ἐγχέων ταύταν θανάτου πέρι καὶ ζωᾶς ἀναβάλλομαι ὡς πόρσιστα, μοῖραν δ' εὔνομον* | *αἰτέω σε παισὶν δαρὸν Αἰτναίων ὀπάζειν.* Ein Gebet desselben Inhalts findet sich Pyth. 1, 71 ff. — 3) S. §. 32. — 4) Ol. 1, 113: *ἐπ' ἄλλοισι δ' ἄλλοι μεγάλοι, τὸ δ' ἔσχατον κορυφοῦται* | *βασιλεῦσι.* — 5) Pyth. 3, 84: *τὶν δὲ μοῖρ' εὐδαιμονίας ἕπεται.* | *λαγέταν γάρ τοι τύραννον δέρκεται,* | *εἴ τιν' ἀνθρώπων, ὁ μέγας πότμος.* — 6) Pyth. 5, 13: *τὰν θεόσδοτον δύναμιν.*

werde an ihm gross erachtet, da er ein Herrscher über Viele sei, und viele untrügliche Zeugen ihn beobachten[1]).

Auch sonst richtet Pindar mannigfache Rathschläge und Warnungen an die Tyrannen. Den Kyrenäer Arkesilaos ermahnt er, nicht durch despotische Strenge sein Volk zu reizen; denn den Staat erschüttern sei leicht, ihn wiederherstellen schwer[2]); und an einer andern Stelle erinnert er ihn daran, weise zu sein und in seinem hohen Glücke der Götter nicht zu vergessen. 'Die Weisen', heisst es dort, 'ertragen besser ihre gottverliehene Macht. Dich, der du in Gerechtigkeit wandelst, umblüht grosser Segen; du bist Herr vieler Städte und hast von den Ahnen die erhabenste Würde überkommen, welche du durch deine Weisheit mässigst; glücklich bist du auch jetzt, weil du in den pythischen Spielen mit deinen Rossen Ruhm errangst und diesen Siegeszug der Männer, Apollon's Ergötzung, empfängst. Darum vergiss nicht, der Gottheit all' dein Glück zu danken!'[3]) — Den Hieron ferner ermahnt er, nimmer vom Schönen und Guten zu lassen, das Volk mit gerechtem Steuer zu lenken und sich vor Trug und Heuchelei zu hüten[4]). Eben demselben gelten auch die folgenden Worte: 'Klein im Kleinen und gross im Grossen will ich sein und das mir gefallene Loos in weisem Maasse geniessen; wenn aber ein Gott mir ein glänzendes Geschick bestimmt, so darf ich hoffen, in Zukunft hohen Ruhmes theilhaftig zu werden'[5]) Zu beachten ist, dass Pindar sich hier, wie er auch sonst wohl thut, der ersten Person bedient, während er im Grunde einen Zweiten zu dem ermahnen will, was er von sich selbst aussagt. In Form der Ermahnung würde hiernach die Stelle lauten: Jeder muss sich seinem Stande anbequemen: dem Unbemittelten ist kein grosser Kostenaufwand gestattet; dir aber, Hieron, der du einen glänzenden Thron inne hast und mit Glücksgütern gesegnet bist, kommt es zu, fürstliche Freigebigkeit zu üben, wie sie deines Standes würdig ist, und dadurch dir Ehre und Ruhm zu erwerben.

---

1) Pyth. 1, 86: *ἀψευδεῖ δὲ πρὸς ἄκμονι χάλκευε γλῶσσαν. εἴ τι καὶ φλαῦρον παραιθύσσει, μέγα τοι φέρεται | παρ σέθεν. πολλῶν ταμίας ἐσσί· πολλοὶ μάρτυρες ἀμφοτέροις πιστοί.* — 2) Pyth. 4, 272: *ῥᾴδιον μὲν γὰρ πόλιν σεῖσαι καὶ ἀφαυροτέροις· | ἀλλ' ἐπὶ χώρας αὖτις ἔσσαι δυσπαλὲς δὴ γίνεται.* Ueber die vierte pythische Ode, insofern Pindar in ihr die angeborene Majestät des Königthums schildert, s. L. Schmidt, P.'s Leben u. Dichtung S. 302, wo zugleich eine Parallele zwischen Pindar und Shakespeare als dem Dichter der Legitimität gezogen wird. — 3) Pyth. 5, 12: *σοφοὶ δέ τοι κάλλιον | φέροντι καὶ τὰν θεόσδοτον δύναμιν. | σὲ δ' ἐρχόμενον ἐν δίκᾳ πολὺς ὄλβος ἀμφινέμεται· | τὸ μέν, ὅτι βασιλεὺς | ἐσσὶ μεγαλᾶν πολίων | ἔχει συγγενὴς | ὀφθαλμὸς αἰδοιότατον γέρας | τεᾷ τοῦτο μιγνύμενον φρενί· | μάκαρ δὲ καὶ νῦν, κλεεννᾶς ὅτι | εὖχος ἤδη παρὰ Πυθιάδος ἵπποις ἑλὼν | δέδεξαι τόνδε κῶμον ἀνέρων, Ἀπολλώνιον ἄθυρμα. τῷ σε μὴ λαθέτω — — παντὶ μὲν θεὸν αἴτιον ὑπερτιθέμεν.* — 4) Pyth. 1, 86: *μὴ παρίει καλά. νώμα δικαίῳ πηδαλίῳ στρατόν· ἀψευδεῖ δὲ πρὸς ἄκμονι χάλκευε γλῶσσαν.* — 5) Pyth. 3, 107: *σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις | ἔσσομαι· τὸν δ' ἀμφέποντ' αἰεὶ φρασὶν | δαίμον' ἀσκήσω κατ' ἐμὰν θεραπεύων μαχανάν. | εἰ δέ μοι πότμον θεὸς ἁβρὸν ὀρέξαι, | ἐλπίδ' ἔχω κλέος εὑρέσθαι κεν ὑψηλὸν πρόσω.*

Bei aller seiner Abneigung gegen die Tyrannis besitzt Pindar doch poetische Gerechtigkeit genug, um die mannigfachen Herrschertugenden der von ihm gefeierten Fürsten gebührend anzuerkennen; wobei wir die Frage: in wie weit etwa die Feilheit seiner Muse auf jenes Lob eingewirkt haben möge, hier füglich aus dem Spiele lassen können. Vor allen Anderen preist er als das vollendete Ideal eines Herrschers den Syrakusier Hieron, von dem er sagt, dass er die Krone aller Tugenden pflücke und mit den Blüthen der Dichtkunst geschmückt werde[1]).

Insbesondere preist er an ihm seine Milde und Güte gegen die Bürger, seine neidlose Gesinnung gegen die 'Guten' und die väterliche Sorgfalt, welche er den Fremden zuwende[2]). Die letztere Eigenschaft rühmt der Dichter auch an dem Schwäher Hieron's, dem Akragantiner Theron, den er den Hort von Akragas und den gerechten Beschirmer der Fremden nennt[3]). — Als wesentlichste Herrschertugend aber hebt Pindar die Gerechtigkeit hervor, wie wenn er vom Hieron sagt, er führe ein gerecht waltendes Scepter[4]) oder — mit variirendem Ausdruck — er gebiete über Syrakus und Ortygia mit reinem Herrscherstabe[5]).

1) Ol. 1, 13: *δρέπων μὲν κορυφὰς ἀρετᾶν ἄπο πασᾶν, | ἀγλαΐζεται δὲ καὶ | μουσικᾶς ἐν ἀώτῳ.* — 2) Pyth. 3, 70: *ὃς Συρακόσσαισι νέμει βασιλεὺς | πραῢς ἀστοῖς, οὐ φθονέων ἀγαθοῖς, ξείνοις δὲ θαυμαστὸς πατήρ.* — 3) Ol. 2, 5: *Θήρωνα —, ὄπι δίκαιον ξένων, ἔρεισμ' Ἀκράγαντος.* — 4) Ol. 1, 11: *Ἱέρωνος, — θεμιστεῖον ὃς ἀμφέπει σκᾶπτον ἐν πολυμάλῳ Σικελίᾳ.* — 5) Ol. 6, 93: *Ἱέρων καθαρῷ σκάπτῳ διέπων.* Vgl. auch die Charakteristik des Kyrenäerfürsten Arkesilaos Pyth. 5, 109 ff.

Drittes Capitel.

Der Mensch in seinem Verhältnisse zur Gottheit.

§. 36.

Obgleich es nicht meine Absicht sein kann, im Folgenden die theologumena Pindari ex professo zu behandeln, weil eine erschöpfende Untersuchung derselben hier nicht nur zu weit führen, sondern auch mit dem eigentlichen Zwecke dieser Abhandlung in Widerspruch treten würde: so wäre es doch bei einem Dichter wie Pindar, dessen sittliche und religiöse Begriffe so eng mit einander verwachsen sind, höchst misslich oder vielmehr ganz unthunlich, von der Darstellung seiner Ethik eine Berücksichtigung seines religiösen Standpunktes gänzlich ausschliessen zu wollen. Ich werde daher versuchen, hier eine kurze Erörterung der theologumena Pindar's zu geben, insofern ihre Kenntniss für die vollständige Würdigung und das Verständniss seiner ethischen Doctrin unentbehrlich ist.

Zuvörderst ist hier die für Pindar's sittlichen Standpunkt bezeichnende Thatsache zu constatiren, dass er es wagte, von der Bahn der alten gläubigen Orthodoxie abzuweichen und gegen die Mythentradition, welche sich von Homer ab bis jetzt in ihrer Autorität behauptet hatte, theilweise einen polemischen Standpunkt einzunehmen. Freilich darf man Pindar nicht als völlig neuen Bahnbrecher in dieser skeptischen Richtung bezeichnen, wie dies Dronke irrthümlich thut[1]): vielmehr hatte schon mehrere Decennien vor ihm Xenophanes von Kolophon dieselbe Polemik geübt, — jener philosophische Elegiker, der unter poetischer Hülle seinen Zeitgenossen ethische Doctrinen vortrug. Wie der thebanische Epinikiendichter — jedoch in weit grösserem Umfange — eiferte er gegen die unmoralischen Vorstellungen der

1) Dronke, d. rel. u. sittl. Vorst. des Aesch. und Soph. S. 103: 'Nach Homer blieb innige Gläubigkeit, treues Hangen an den überlieferten Sagen noch der Grundcharakter des religiösen hellenischen Lebens, bis die durch den Perserkampf gesteigerte geistige Spannkraft auch hier den ersten Schritt über die alten Gränzen wagte. Und zwar war es Pindar, der ihn wagte, indem er die unbedingte Anerkennung der Mythen als Grundlage des religiösen Bewusstseins verwarf.'

polytheistischen Götterlehre, und insbesondere schwang er seine Waffen gegen Homer und Hesiod, deren anthropopathische Vorstellungen von den Göttern ihm geradezu als unsittlich und sittenverderblich erschienen [1]). Das Auftreten des Xenophanes war indess ein verfrühtes, und es erging ihm allem Anschein nach, wie vielen ihm verwandten Geistern, welche sich über das Niveau ihrer Zeit erhoben: seine Zeitgenossen verstanden und würdigten ihn nicht und sahen vielmehr einen argen Ketzer in ihm, dessen Lehren ein Ohr zu leihen verbrecherisch sei; ja es ist nicht unwahrscheinlich, dass die fanatische Erbitterung der Kolophonier, welche den Apostaten von der Volksreligion nicht in ihrer Mitte dulden zu dürfen glaubten, ein Hauptmotiv für die Strafe der Verbannung hergab, welche über ihn verhängt wurde. — Je weniger aber Xenophanes mit seiner reineren Lehre durchgedrungen war, um so höher ist das Verdienst Pindar's zu schätzen, dem es gelang, seine Polemik gegen die Auswüchse des Anthropomorphismus durchzuführen und höhere Vorstellungen von der Gottheit bei seinen Zeitgenossen zu erwecken.

Pindar betrat also, wie gesagt, den Weg der Polemik gegen die vulgäre Mythentradition, welchen schon vor ihm Xenophanes betreten hatte. Jedoch ist dies nicht so zu verstehen, als hätte Pindar eine rationalistische Kritik üben oder wohl gar mit destruirender Skepsis die Grundpfeiler der alten Orthodoxie erschüttern wollen. Von einer derartigen Tendenz ist er weit entfernt; vielmehr tastet er — und das ist für unseren ethischen Gesichtspunkt von besonderem Gewicht — ausschliesslich die Glaubwürdigkeit solcher Mythen an, welche nach seiner Ansicht der göttlichen Majestät unwürdig sind, und deren antireligiöser Inhalt seine ganze sittliche Entrüstung wach ruft. Sein Protest ist daher immer nur gegen einzelne anstössige Sagen gerichtet, an die er seinen purificirenden Massstab legt, um dadurch reinere und würdigere Vorstellungen von der Gottheit zu gewinnen und unter seinen Zeitgenossen zu verbreiten; denn die rein anthropopathische Auffassung und Darstellung der Götter, wie sie sich bei den epischen Dichtern ausgebildet hatte, durch welche die Olympier in das Getriebe der niedrigsten menschlichen Leidenschaften und in den Schmutz des Irdischen hinabgezogen wurden, war zu Pindar's Zeit, wo die sittlichen Begriffe sich bereits sehr geläutert und veredelt hatten, nachgerade antiquirt, und es war wohl an der Zeit, an die Mythen einen höheren ethischen Massstab zu legen und ihren Bestand einer strengen Sichtung zu unterziehen. Dieses Problem sucht Pindar zu lösen, indem er entweder das Anstössige eines Mythos stillschweigend übergeht, oder ihn durch Umgestaltung seiner ursprünglichen Form zu nähern sucht, oder endlich indem er gegen die Tradition offenen Protest einlegt.

1) Vgl. Karsten, Xenophanis reliquiae. §. 6. Nägelsbach, nachhomer. Theol. S. 428.

§. 37.

Betrachten wir zunächst die erste Art der Kritik, die der Reticenz, für welche sich mehrere augenfällige Beispiele finden. Nach der gewöhnlichen Tradition ermorden die Danaiden ihre Gatten in der Brautnacht: Pindar ignorirt diese sittlich empörende That gänzlich und erwähnt nur den Wettlauf der Freier[1]). Ferner gebiert Thetis nach der vulgären Sage mehrere Söhne und tödtet dieselben, während Pindar, mit gänzlicher Uebergehung derselben, ausdrücklich nur von einem Sohne der Göttin spricht[2]), was auch Böckh zu der betreffenden Stelle der dritten pythischen Ode mit den Worten hervorhebt: Achillem Pindarus unicum Thetidis filium perhibet; quae quum vulgo plures peperisse et necasse diceretur, religione ductus lyricus sprevit hanc fabulam. In die Kategorie dieser Reticenzen gehört auch, dass Pindar aller jener unwürdigen olympischen Scenen und Situationen, welche sich bei Homer finden, wie z. B. der ehelichen Auftritte zwischen Zeus und Here, niemals auch nur mit leiser Anspielung gedenkt. — Für die zweite Kategorie, die Umgestaltung des vulgären Mythos, bietet die pindarische Auffassung der Pelopssage ein schlagendes Beispiel. Nach der Tradition schlachtete Tantalos seinen eigenen Sohn Pelops, kochte seine Glieder in einem Kessel und setzte sie den Göttern zum Mahle vor. Dagegen erhebt Pindar Protest, mit der Erklärung: 'Für den Menschen geziemt es sich, nur Schönes von den Göttern zu reden; denn geringer ist dann seine Schuld. Daher, Sohn des Tantalos, will ich im Widerspruch mit den Früheren (*ἀντία προτέρων*) die Sage von dir verkünden'[3]). Und nun erzählt der Dichter, wie Tantalos die Götter zum Wechselmahl nach Sipylos geladen und Poseidon, von Liebe zu dem jugendlich schönen Pelops gefesselt, denselben in die Behausung des Zeus entführt habe; das Verschwinden desselben sei dann von missgünstigen Nachbarn dahin gedeutet, dass er von dem eigenen Vater geschlachtet, den Göttern aufgetischt und von ihnen verzehrt sei[4]). In sittlicher Entrüstung über diese unwürdige Erfindung fügt der Dichter hinzu: 'Mir ist es unmöglich, einen der seligen Götter gefrässiger Gier zu zeihen. Solche Lästerreden fanden schon oft ihre Strafe'[5]). Wir haben also hier ein Beispiel, wie Pindar den localen Mythos völlig in seinem Sinne umgestaltet, um das Anstössige aus ihm zu entfernen. Ein zwei-

---

1) Pyth. 9, 112. — 2) Pyth. 3, 100: *παῖς, ὅνπερ μόνον ἀθανάτα | τίκτεν ἐν Φθίᾳ Θέτις.* Vgl. Bippart, Pindar's Leben etc. S. 30. Anm. 2. — 3) Ol. 1, 35: *ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά· μείων γὰρ αἰτία. | υἱὲ Ταντάλου, σὲ δ' ἀντία προτέρων φθέγξομαι κτέ.* — 4) Ol. 1, 37—51. Ueber Pindar's Opposition gegen die Gestaltung der localen Pelopssage vgl.: Bippart, Pindar's Leben S. 28. Seebeck im N. rhein. Mus. III, 512. Dronke, die rel. u. sittl. Vorst etc. S. 103. 104. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung S. 262. — 5) Ol. 1, 52: *ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν· ἀφίσταμαι· | ἀκέρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρους.*

tes Beispiel ist folgendes. Der gewöhnlichen Tradition zufolge hatte Apollon den Tod des Achilleus veranlasst, und Neoptolemos zog daher später nach Delphi, um sich an dem Gotte zu rächen und dessen Tempel zu plündern, wurde aber von einem Priester am Altare getödtet. Pindar hingegen, für den jenes Verbrechen der *ἱεροσυλία*, zumal da es im Tempel des delphischen Gottes begangen sein soll, etwas sittlich Empörendes hat, gestaltet die Sage dahin um, dass Neoptolemos gar nicht in feindlicher Absicht, sondern um Opfer darzubringen nach Delphi gekommen sei, wo ihn dann einer der Priester in einem zufällig entstandenen Kampfe getödtet habe, worüber sich die gastlichen Delphier höchlich bekümmert hätten[1]). — Was endlich die dritte der oben bezeichneten Kategorieen, den offenen, energischen Protest gegen die Tradition, betrifft, so bietet uns dafür die neunte olympische Ode einen treffenden Beleg. Der Dichter beginnt dort vom Herakles zu erzählen, der bei Pylos sogar gegen drei Götter — Apollon, Poseidon und Hades — zu kämpfen gewagt habe; aber als ob er sich plötzlich bewusst werde, wie unheilig und unfromm er von den ewigen Göttern spreche, bricht er plötzlich ab mit den Worten: 'Hinweg mit solcher Rede, Zunge! Denn die Götter zu schmähen ist Afterweisheit und verderblicher Vorwitz, und ungebührliche Prahlerei gränzt an die Sprache des Wahnsinns. Meide solches Geschwätz und lass Hader und Kampf den Göttern fern sein!'[2]). Durch solche und ähnliche Polemik sucht Pindar den reinen Kern der Mythentradition herzustellen und sie von unlauteren Schlacken zu säubern, so dass er als bahnbrechend für jene Richtung erscheint, welche nach ihm Aeschylos und Sophokles mit noch grösserer Bestimmtheit und Sicherheit verfolgten.

§. 38.

Betrachten wir jetzt Pindar's Ansichten von der Entstehung und dem Wesen der Götter. Was zunächst ihre Genesis betrifft, so huldigt Pindar in Betreff derselben, wie überhaupt in seinen kosmogonischen Vorstellungen, der älteren Mythentradition. Wie sich allmählich die ganze sichtbare Welt, die organische wie die unorganische Natur, dem gestaltlosen Chaos entringt: so gebiert die Mutter Erde Götter und Menschen aus sich heraus, wie auch schon die hesiodeische Theogonie lehrt[3]), so dass also der Mensch mit den Göttern gemeinschaftlichen Ursprung hat: 'Götter und Menschen', heisst es in der sechsten nemeischen Ode, 'sind eines Geschlechts und stammen von einer Mutter; aber trotzdem trennt sie eine völlig gesonderte Macht; denn wir Men-

1) Nem. 7, 40—43. — 2) Ol. 9, 35: *ἀπό μοι λόγον | τοῦτον, στόμα, ῥῖψον· | ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς | ἐχθρὰ σοφία, καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ καιρὸν | μανίαισιν ὑποκρέκει. | μὴ νῦν λαλάγει τὰ τοιαῦτ᾽· ἔα πόλεμον μάχαν τε πᾶσαν | χωρὶς ἀθανάτων.* — 3) Hes. Theog. v. 116 ff.

sehen sind nichts; aber ewig bleibt der unerschütterliche Sitz, der eherne Himmel. Dennoch sind wir an Geisteskraft und Körpergestalt den Unsterblichen gewissermassen ähnlich, obwohl wir dem Geschick unterworfen sind und nicht wissen, was uns bei Tage oder bei Nacht bevorsteht'[1]).

Diese Stelle ist für Pindar's Lehre vom Wesen der Götter von besonderer Bedeutung. Auf der einen Seite sind sie die unsterblichen Bewohner des ewigen Olympos und hoch erhaben über die irdische Sphäre, so dass der Mensch wie ein Nichts ihnen gegenübersteht; und dennoch sind sie auf der andern Seite wieder den Menschen so ähnlich, theilen mit ihnen denselben Ursprung und bestehen wie sie aus Geist und Körper. Ueberhaupt können die pindarischen Götter bei aller sonstigen Erhabenheit ihre Menschenähnlichkeit wenig verläugnen: sie ergötzen sich an Gelagen und Reigentanz[2]), an Speise und Trank[3]), an Spenden und Fettdampf von Opfern[4]); sie finden Freude an Musik und Gesang und lauschen in Andacht, wenn der herrliche Chor der Musen sein Lied anstimmt und Apollo, die siebensaitige Leier mit goldenem Plektron schlagend, vieltönige Weisen erklingen lässt[5]); auch aphrodisische Genüsse verschmähen die Götter nicht und schliessen nicht nur Ehebündnisse mit den Göttinnen, sondern lieben oft auch sterbliche Weiber, wie z. B. Zeus mit Thyone (Semele)[6]), Apollon mit Euadne[7]) in Liebe sich vereinigte. — Andererseits hingegen werden die pindarischen Götter durch ihre ungleich vollkommnere Natur weit über die gebrechliche Menschenwelt emporgehoben.

1) Nem. 6, 1—7: ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν | ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα | δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος | μένει οὐρανός. ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν | ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις, | καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας | ἄμμε πότμος τίς τιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν. Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 71. — Preller im Philol. VII, p. 5 ff. Hierher gehört auch das ohne Zweifel pindarische Fragm. adesp. 83 bei Bergk in den poet. lyr.: ἄνθρωπον (ὡς) ἄνδωκε γαῖα πρῶτα ἐνεγκαμένα καλὸν γέρας. Vgl. Philol. I, S. 421 ff. u. 584. Nägelsbach, nachh. Theol. S. 71 Not. — 2) So besucht Poseidon den Isthmos zur Mitfeier des festlichen Mahls. Ol. 8, 48: Ὀρσοτρίαινα δ' ἐπ' Ἰσθμῷ ποντίᾳ | ἅρμα θοὸν τάνυεν — — καὶ Κορίνθου δειράδ', ἐποψόμενος δαιτικλυτάν. Ol. 1, 39 bewirthet Tantalos die Götter: ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων. Immer aber sind die Chariten bei der Anordnung der Götterfeste thätig. Ol. 14, 7: οὐδὲ γὰρ θεοὶ σεμνᾶν Χαρίτων ἄτερ | κοιρανέοντι χοροὺς οὔτε δαῖτας. — 3) Die Nahrung der Götter besteht in Nektar und Ambrosia. Ol. 1, 60: (Tantalos) ἀθανάτων κλέψαις | ἁλίκεσσι συμπόταις | νέκταρ ἀμβροσίαν τε | δῶκεν. — 4) Nem. 11, 6: Aristagoras und seine Freunde ehren dich, Hestia: πολλὰ μὲν λοιβαῖσιν ἀγαζόμενοι πρώταν θεῶν, | πολλὰ δὲ κνίσᾳ. — 5) Nem. 5, 22: πρόφρων δὲ καὶ κείνοις (den bei der Hochzeit des Peleus versammelten Gästen) ἄειδ' ἐν Παλίῳ | Μοισᾶν ὁ κάλλιστος χορός, ἐν δὲ μέσαις | φόρμιγγ' Ἀπόλλων ἑπτάγλωσσον χρυσέῳ πλάκτρῳ διώκων | ἁγεῖτο παντοίων νόμων. Vgl. auch Pyth. 1, 1 ff. — 6) Pyth. 3, 98: ἀτὰρ λευκωλένῳ γε Ζεὺς πατὴρ | ἤλυθεν ἐς λέχος ἱμερτὸν Θυώνᾳ. — 7) Ol. 6, 35: ἔνθα τραφεῖσ' (Εὐάδνα) ὑπ' Ἀπόλλωνι γλυκείας πρῶτον ἔψαυσ' Ἀφροδίτας.

Sie sind frei von Krankheit und Alter, von Mühsal und Schmerz und der dumpftosenden Fluth des Acheron weit entronnen[1]); sie sind die Seligen[2]) und Unsterblichen, wärend die Menschen rasch verwelken und dahinsterben[3]); die Schranken des Raums und der Zeit, in denen sich das Dasein der Sterblichen bewegt, sind für sie nicht vorhanden, und sie erscheinen auf den Ruf der Sterblichen im Moment, wie Poseidon dem Pelops[4]) und Apollon dem Iamos[5]) naht. Sie sind ferner die Allmächtigen, denen nichts unmöglich ist; ihre Gewalt vollendet mit Leichtigkeit Dinge, welche Niemand zu hoffen wagt, und deren Unmöglichkeit man beschwören möchte[6]); die Götter bringen selbst das Wunderbarste und Unglaublichste zu Stande[7]); sie vermögen aus dunkler Nacht glänzende Tageshelle zu wecken und den reinen Tagesglanz mit schwarzer Finsterniss zu umhüllen[8]); der Gott kann selbst den beschwingten Aar ereilen und überholt den schwimmenden Delphin; er beugt den hochmüthigen Sterblichen und verleiht Anderen unvergänglichen Ruhm[9]), und wo die Götter einmal drängen, da ist rasch ihre That und kurz sind ihre Wege[10]).

§. 39.

Vermöge dieser ihrer Allmacht erscheinen daher auch die Götter bei Pindar als die Beherrscher und Lenker des Weltalls und insbesondere der menschlichen Geschicke. Sie sind es, welche den Sterblichen Alles schaffen[11]), und in deren Händen jegliche Entscheidung ruht[12]); Anfang und Ende alles menschlichen Beginnens wird nur durch den Beistand der Götter gesegnet[13]), und von ihnen hängt der Erfolg menschlichen Strebens ab[14]). Vor Allen jedoch ist es Zeus, der Vollender[15]), der bei allen Unternehmungen den Ausschlag giebt[16]), und dessen

1) Fr. 120: *κεῖνοι γάρ τ' ἄνοσοι καὶ ἀγήραοι | πόνων τ' ἄπειροι, βαρυβόαν | πορθμὸν πεφευγότες Ἀχέροντος.* Plutarch, der de superst. c. 6 diese Verse citirt, setzt hinzu: *ὁ Πίνδαρος θεούς φησι.* — 2) Fr. 64: *μάκαρες ἐν Ὀλύμπῳ.* Pyth. 5, 118: *μάκαρες Κρονίδαι.* — 3) Ol. 1, 65: *προῆκαν υἱὸν ἀθάνατοί οἱ πάλιν | μετὰ τὸ ταχύποτμον αὖτις ἀνέρων ἔθνος.* — 4) Ol. 1, 72: *ἄπυεν βαρύκτυπον | Εὐτρίαιναν· ὁ δ' αὐτῷ | πὰρ ποδὶ σχεδὸν φάνη.* — 5) Ol. 6, 61. — 6) Ol. 13, 83: *τελεῖ θεῶν δύναμις καὶ τὰν παρ' ὅρκον καὶ παρὰ ἐλπίδα κούφαν κτίσιν.* — 7) Pyth. 10, 48: *ἐμοὶ δὲ θαυματὸν* (so nach Rauchenstein) | *θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται | ἔμμεν ἄπιστον.* — 8) Fr. 119: *θεῷ δὲ δυνατὸν ἐκ μελαίνας | νυκτὸς ἀμίαντον ὄρσαι φάος, | κελαινεφεῖ δὲ σκότει καλύψαι καθαρὸν | ἁμέρας σέλας.* — 9) Pyth. 2, 50: *θεός, ὃ καὶ πτερόεντ' αἰετὸν κίχε, καὶ θαλασσαῖον παραμείβεται | δελφῖνα, καὶ ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν, | ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκε.* — 10) Pyth. 9, 67: *ὠκεῖα δ' ἐπειγομένων ἤδη θεῶν | πρᾶξις ὁδοί τε βραχεῖαι.* — 11) Fr. 118: *θεὸς ὁ τὰ πάντα τεύχων βροτοῖς.* — 12) Ol. 13, 104: *ἐν θεῷ γε μὰν τέλος.* — 13) Pyth. 10, 10: *γλυκὺ δ' ἀνθρώπων τέλος ἀρχά τε δαίμονος ὀρνύντος αὔξεται.* Vgl. Nägelsbach, nachh. Theol. S. 63. — 14) Isthm. 5, 11: *κρίνεται δ' ἀλκὰ διὰ δαίμονος ἀνδρῶν.* — 15) Pyth. 1, 67: *Ζεῦ τέλειε.* — 16) Nem. 10, 29: *Ζεῦ πάτερ,* — — *πᾶν δὲ τέλος | ἐν τὶν ἔργων.*

mächtiger Wille insbesondere die Schicksale seiner Lieblinge lenkt[1]); er verleiht Alles und Jedes und ist der Gebieter über Alles[2]). — Und nicht nur das menschliche Schicksal ruht in der Hand der Gottheit, sondern auch Alles, was der Mensch an geistigen Fähigkeiten und Anlagen besitzt, verdankt er den Göttern. 'Der Gnade der Götter verdankt es der Mensch', heisst es in der elften olympischen Ode, 'wenn er durch kluge Einsicht glänzt'[3]). Und ferner sagt Pindar: 'Erhabene Tugenden kommen den Menschen von dir, o Zeus[4]); die Götter verleihen den Sterblichen Vermögen und Fähigkeit zu tüchtigen Leistungen; durch jene werden sie weise, kräftig mit der Hand und redefertig[5]); die göttlichen Chariten endlich sind es, welche den Sterblichen alles Liebliche und Anmuthige verleihen, denen der Mensch seine Weisheit, Schönheit und Herrlichkeit verdankt'[6]). Ja, wie schon Nägelsbach bemerkt hat[7]), sogar den politischen Beruf und die Aufgabe eines ganzen Volkes leitet P. von göttlicher Bestimmung ab, wie denn die Götter z. B. Aegina zu einem Hort der Gerechtigkeit gemacht haben[8]).

Aber nicht nur auf geistigem Gebiete herrschen und walten die Götter, sondern auch die ganze physische Welt ist ihnen unterthan. Namentlich ist es Zeus, der den Himmel mit seinen Phänomenen beherrscht und den Elementen gebietet; er schleudert den Blitz und lässt den Donner rollen, daher ihm Pindar die Epitheta *ἐγχεικέραυνος*[9]), *βαρύγδουπος*[10]), *ἐλατὴρ βροντᾶς*[11]), *αἰολοβρόντας*[12]), *ἀργικέραυνος*[13]), *ὀρσίκτυπος*[14]) und *φοινικοστερόπας*[15]) beilegt; derselbe ist auch Gebieter über den Regen[16]) und das Element des Wassers, wesswegen nach Pindar die Sage von ihm erzählt, er habe, als der Erdboden von der deukalionischen Fluth überschwemmt worden sei, durch seine Künste derselben Einhalt gethan und plötzliche Ebbe eintreten lassen[17]); als Gebieter der Wolken und aller

1) Pyth. 5, 122: *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ | δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.* — 2) Isthm. 5, 52: *Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, | Ζεὺς ὁ πάντων κύριος.* — 3) Ol. 11, 10: *ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἄνθησεν ὁμῶς πραπίδεσσιν* (so schreibe ich mit Hartung). — 4) Isthm. 3, 4: *Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται | ἐκ σέθεν.* — 5) Pyth. 1, 41: *ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, | καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ' ἔφυν.* Nem. 1, 8: *ἀρχαὶ δὲ βέβληνται θεῶν | κείνου σὺν ἀνδρὸς δαιμονίαις ἀρεταῖς.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 74. — 6) Ol. 14, 2: *ὦ Χάριτες, — — σὺν γὰρ ὔμμιν τά τε τερπνὰ καὶ | τὰ γλυκέ' ἄνεται πάντα βροτοῖς, | κεἰ σοφὸς, εἰ καλὸς, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ.* — 7) Nachhom. Theol. S. 84. — 8) Ol. 8, 25: *τεθμὸς δέ τις ἀθανάτων καὶ τάνδ' ἁλιερκέα χώραν | παντοδαποῖσιν ὑπέστασε ξένοις | κίονα δαιμονίαν.* — 9) Ol. 13, 77: *Ζηνὸς ἐγχεικεραύνου παῖς.* Pyth. 4, 194: *πατέρ' Οὐρανιδᾶν ἐγχεικέραυνον Ζῆνα.* — 10) Ol. 8, 43: *φάσμα Κρονίδα πεμφθὲν βαρυγδούπου Διός.* — 11) Ol. 4, 1: *ἐλατὴρ ὑπέρτατε βροντᾶς ἀκαμαντόποδος Ζεῦ.* — 12) Ol. 9, 42: *αἰολοβρόντα Διὸς αἴσᾳ.* — 13) Ol. 8, 2: *μάντιες ἄνδρες | ἐμπύροις τεκμαιρόμενοι παραπειρῶνται Διὸς ἀργικεραύνου.* — 14) Ol. 10, 80: *πυρπάλαμον βέλος | ὀρσικτύπου Διός.* — 15) Ol. 9, 6: *Δία τε φοινικοστερόπαν — ἐπίνειμαι τοιοῖσδε βέλεσσιν.* — 16) Isthm. 5, 49: *Διὸς ὄμβρῳ,* wozu Dissen bemerkt: ut sunt Iovis quae caelo deferuntur. — 17) Ol. 9, 49: *λέγοντι μὰν | χθόνα μὲν κατακλύσαι μέλαιναν | ὕδατος σθένος, ἀλλὰ | Ζηνὸς τέχναις ἀνάπωτιν ἐξαίφνας | ἄντλον ἑλεῖν.*

meteorischen Erscheinungen hat er seinen natürlichen Aufenthalt droben in der Wolkenregion, was Pindar durch das Epitheton *ὑψινεφής*[1]) ausdrückt. — Unter dem Scepter des **Poseidon** steht ferner das **Meer** mit seinen Erscheinungen; und da nach hellenischer Ansicht die Erde gleichsam auf dem Meere ruht und von ihm getragen wird, so legt ihm Pindar nach homerischem Vorgange das Epitheton *γαιάοχος* bei[2]), um zu bezeichnen, dass Poseidon wie Atlas die Erde trage und stütze; ausserdem nennt ihn Pindar *εἰνάλιος*[3]) und *πετραῖος*, den **Felsenspaltenden**, weil er, wie der pindarische Scholiast erzählt, den Thessaliern mittelst eines Durchbruchs der Berge ihr schönes Thal Tempe geschaffen habe[4]). — **Helios** sodann ist der lichtspendende Gott, dem die Erdbewohner die Tageshelle verdanken[5]), während **Hephästos** das Element der Flamme beherrscht[6]) und **Boreas** den Winden mit herrischem Scepter gebietet[7]). — So durchdringen die Götter mit ihren Potenzen die ganze physiche Welt, und alle Ereignisse und Veränderungen in der Natur stehen unter ihrer unmittelbaren Leitung.

§. 40.

Aber Pindar legt seinen Göttern auch höhere intellectuelle Kräfte und sittliche Eigenschaften bei. Zunächst sind sie die **Allwissenden**, deren Kenntniss nichts sich entzieht, und welche von allen Vorgängen und Veränderungen in der Natur und Menschenwelt die sicherste Kunde besitzen. Dies erkennt der Kentaur Cheiron dem Apollon gegenüber mit den Worten an: 'Du fragst nach dem Geschlechte der Jungfrau, o Fürst? Du kennst ja die endliche Entscheidung aller Dinge und jegliche Pfade; Du weisst, wie viel Blätter die Erde im Lenz hervorspriessen lässt, und hast die Sandkörner im Meere und in den Flüssen gezählt, welche vom Wogenschwall und vom Andrang der Winde fortgewälzt werden; und was sein wird und von wem es kommt, — du durchschauest es genau'[8]). — Eben so wenig bleibt den Göttern das Thun und Treiben der Menschenwelt verborgen. 'Wenn ein Mensch glaubt',

---

1) Ol. 5, 17: *Σωτὴρ ὑψινεφὲς Ζεῦ.* — 2) Ol. 1, 25: *Γαιάοχος Ποσειδᾶν.* Vgl. Preller, griech. Myth. I, S. 355. — 3) Pyth. 4, 204: *ἁγνὸν Ποσειδάωνος εἰναλίου τέμενος.* — 4) Pyth. 4, 138: *παῖ Ποσειδᾶνος Πετραίου.* Dazu der Scholiast: *Πετραῖος τιμᾶται Ποσειδῶν παρὰ Θετταλοῖς, ὅτι διατεμὼν τὰ ὄρη τὰ Θετταλικά, λέγω δὴ τὰ Τέμπη, πεποίηκε δι' αὐτῶν ἐπιτρέχειν τὸν ποταμὸν Πηνειόν, πρότερον διὰ μέσης τῆς πόλεως ῥέοντα καὶ πολλὰ τῶν χωρίων διαφθείροντα.* — 5) Fr. 84: *ἀκτὶς Ἀελίου.* — 6) Pyth. 1, 25: *κεῖνο δ' Ἁφαίστοιο κρουνοὺς ἑρπετὸν* (näml. *Τυφὼς*) *δεινοτάτους ἀναπέμπει* (von den Flammen des Aetna). — 7) Pyth. 4, 181: *βασιλεὺς ἀνέμων Βορέας.* Ol. 3, 31: *χθόνα πνοιαῖς ὄπιθεν Βορέα ψυχροῦ.* — 8) Pyth. 9, 43: *κούρας δ', ὁπόθεν, γενεὰν | ἐξερωτᾷς, ὦ ἄνα; κύριον ὃς πάντων τέλος | οἶσθα καὶ πάσας κελεύθους· | ὅσσα τε χθὼν ἠρινὰ φύλλ' ἀναπέμπει, χὠπόσαι | ἐν θαλάσσᾳ καὶ ποταμοῖς ψάμαθοι | κύμασιν ῥιπαῖς τ' ἀνέμων κλονέονται, χὤτι μέλλει, χὠπόθεν | ἔσσεται, εὖ καθορᾷς.*

heisst es in der ersten olympischen Ode, 'dass seine Thaten den Göttern verborgen bleiben, so irrt er sich'[1]). Und mit dieser Kenntniss der menschlichen Handlungen steht die Gerechtigkeit der Götter in engem Zusammenhange: sie überwachen nicht nur die Menschen, sondern üben auch gerechte Vergeltung an ihnen, indem sie das Gute belohnen und das Böse bestrafen. Doch da von der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit weiter unten in einem besondern Abschnitte die Rede sein wird, so kann hier füglich darauf verwiesen werden[2]).

Aber nicht allein auf Vergeltung und richterliche Function beschränkt sich die Theilnahme der Götter an dem Thun und Treiben der Menschen: sie wirken auch unmittelbar auf das Dasein und Schicksal derselben ein und üben häufig einen entscheidenden Einfluss auf ihr Streben und ihre Lebensrichtung. Hier tritt uns namentlich die hellenische Vorstellung entgegen, der auch Pindar huldigt, dass einzelne Götter bestimmte Individuen, Geschlechter und Städte ihres besonderen Schutzes würdigen, welche dann unter diesen göttlichen Auspicien sich einer hervorragenden Tüchtigkeit und Auszeichnung und eines derselben entsprechenden Ruhmes erfreuen[3]). Ein Geschlecht von dieser Bedeutung steht nach griechischer Ansicht den Göttern näher und führt daher auch seine Abstammung unmittelbar auf einen Gott zurück, der als Stammgott (*θεὸς γενέθλιος*) sein Geschlecht schirmt und bei den Mitgliedern desselben eines gewissen Cultus geniesst. So ist z. B. Zeus als Vater des Hellen Stammgott der Aeoliden[4]), und als solchen verehrte ihn auch das Geschlecht der Blepsiaden[5]). Natürlich geht diese dem Geschlechte einmal eingeimpfte göttliche Kraft vom Vater auf den Sohn und auf die weiteren Epigonen über, und hieraus erklärt es sich, warum der Grieche überhaupt und auch Pindar ein so unglaubliches Gewicht auf die Abstammung legt. Auf sie kommt Alles an: wer aus bevorzugtem Geschlechte stammt, ist für eine glänzende Zukunft und eine ruhmvolle Laufbahn prädestinirt; dagegen vermag der Mensch durch eigene Kraft und eignes Streben nichts, wenn ihm die edle Herkunft und mit ihr die Gunst der Gottheit fehlt; wie er auch ringt und strebt, — das feindliche Geschick wird ihm jeden Erfolg versagen: denn, wie es in der ersten pyth. Ode heisst, von den Göttern kommt den Menschen jegliche Kraft der Tugend; durch diese werden sie weise, händegewaltig und beredt[6]). Doch da wir über den Einfluss der

---

1) Ol. 1, 64: *εἰ δὲ θεὸν ἀνήρ τις ἔλπεταί τι λαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτάνει.* — 2) S. unten §. 50. — 3) Vgl. Bippart, Pindar's Leben etc. S. 35. — 4) Pyth. 4, 167: *μάρτυς ἔστω Ζεὺς ὁ γενέθλιος ἀμφοτέροις.* — 5) Ol. 8, 16: *Ζηνὶ γενεθλίῳ*, in Bezug auf Alkimedon und Timosthenes, welche zum Geschlechte der Blepsiaden gehörten. Vgl. übrigens, was oben (§. 27) über den mit dem Stammgott identischen *δαίμων γενέθλιος* gesagt ist. — 6) Pyth. 1, 41: *ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, | καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ' ἔφυν.*

Abstammung schon an anderem Orte[1]) ausführlich gesprochen haben, so genügt es hier darauf zu verweisen.

§. 41.

Uebrigens giebt es, abgesehen von der eben besprochenen göttlichen Einwirkung auf die Menschen, noch eine Art von höherer Theilnahme, welche die Götter an dem Leben und Treiben der Menschen bethätigen, — höherer Art, sage ich, weil ihr rein sittliche Motive zu Grunde liegen. Das Hauptmotiv aber, welches die Götter zur Fürsorge für die Menschen treibt, ist ihre Liebe zu denselben[2]). Vom Zeus sagt Pindar, dass sein mächtiger Rathschluss das Schicksal geliebter Männer lenke[3]); aus rein erbarmender Liebe übergiebt Apollon den Asklepios dem Centauren Cheiron, damit er von diesem die Heilkunst erlerne und dem leidenden Menschengeschlechte gegen zahllose Krankheiten Hülfe gewähre[4]); er verleiht die Kunst des Saitenspieles und Gesanges, wem er will, und flösst dem Gemüthe friedliebenden Sinn ein[5]); Athene gewährt den Sterblichen die Gabe, mit bildender Hand mannigfache Kunstfertigkeiten zu üben[6]); die Horen endlich überschütten sie freigebig mit dem Segen des Jahres, mit Blumen und Früchten, und beglücken den Staat durch gesetzliche Verfassung und alle Segnungen des Friedens[7]), — und was sonst der Dichter von göttlichen Segnungen preist.

Hierbei ist indess wohl festzuhalten — und es ist dies ein bedeutendes ethisches Moment —, dass die Götter diese ihre Liebe nur guten Menschen zuwenden. 'Die, welche an Eidestreue Wohlgefallen finden', sagt Pindar, 'sind die Lieblinge der Götter[8]); und wen sie einmal als gerecht erkannt haben, dem bleiben sie getreu'[9]). Letzteres ist mit specieller Beziehung auf die Dioskuren gesagt, welche, wie Pindar sagt, als von den Göttern eingesetzte Schirmherren der Agonen, für die gerechten Männer grosse Sorge tragen[10]). Die Gottlosen dagegen, welche Recht und Gerechtigkeit nicht ehren und sich gegen die Götter überheben, verscherzen die Gunst derselben und verkehren ihre Liebe in Hass. So wird

1) S. oben §. 27. — 2) Vgl. Dronke, die rel. und sittl. Vorst. etc. S. 107. — 3) Pyth. 5, 122: *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ | δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.* — 4) Pyth. 3, 45: *καί ῥά μιν Μάγνητι φέρων πόρε Κενταύρῳ διδάξαι | πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους.* — 5) Pyth. 5, 63: *ὃ (Ἀπόλλων) καὶ βαρειᾶν νόσων | ἀκέσματ' ἄνδρεσσι καὶ γυναιξὶ νέμει, | πόρεν τε κίθαριν, δίδωσί τε Μοῖσαν οἷς ἂν ἐθέλῃ, | ἀπόλεμον ἀγαγὼν | ἐς πραπίδας εὐνομίαν.* — 6) Ol. 7, 50: *αὐτὰ δέ σφισιν ὤπασε τέχναν | πᾶσαν ἐπιχθονίων Γλαυκῶπις ἀριστοπόνοις χερσὶ κρατεῖν.* — 7) Ol. 13, 6: *Εὐνομία, κασιγνήτα τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές, | Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα, ταμίαι ἀνδράσι πλούτου, | χρύσεαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος.* Weiteres über die Horen s. §. 33. — 8) Ol. 2, 65: *τίμιοι θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις.* — 9) Nem. 10, 54: *καὶ μὰν θεῶν πιστὸν γένος.* — 10) Nem. 10, 54: *μάλα μὲν ἀνδρῶν δικαίων περικαδόμενοι.*

der freche Empörer Typhos ein Feind der Götter (*θεῶν πολέμιος*) genannt und büsst in der Tiefe des Tartaros grausige Strafe[1]). Hiermit ist auch schon die Idee der göttlichen Gerechtigkeit ausgesprochen, von welcher wir an anderer Stelle[2]) reden werden. Zugleich aber sieht man, wie nach Pindar's Ansicht die Götter als die Träger und Beschützer des sittlich Guten erscheinen, womit dem homerischen Zeitalter gegenüber, welches von einer so idealen Auffassung der Gottheit keine entfernte Ahnung besass, ein ungeheurer Fortschritt bezeichnet ist.

Aber wie? Steht es nicht im schreiendsten Widerspruch mit einander, dass ein Dichter, der von den Göttern so erhaben dachte und in körperlicher wie in geistiger Beziehung vollendete Ideale in ihnen erblickte, sie dennoch auf der andern Seite wieder so tief in den Staub hinabzog, dass er sie von Neid und Missgunst auf das Glück der Menschen erfüllt sein liess?[3]) In der That aber finden sich zwei Stellen bei ihm, wo er unverblümt von dem Neide der Götter spricht. Die erste, welche wir im siebenten isthmischen Gesange lesen, lautet: ‘Meine Stirn mit Kränzen umwindend, will ich singen; möge aber der Neid der Unsterblichen nicht den Genuss des Glückes stören, in welchem ich Tag für Tag ruhig dem Alter bis zur verhängnissvollen Stunde entgegengehe’[4]). Die zweite Stelle, welche in der zehnten pythischen Ode steht, ist folgende: ‘Möge das Glück sie (die Aleuaden) auch in Zukunft begleiten, damit Reichthum ihnen erblühe; und mögen sie, von den Wonnen in Hellas keinen geringen Theil sich erloosend, von Seiten der Götter nie neidische Wechselfälle des Glücks erfahren! Die Gottheit möge im Herzen ihnen gnädig sein!’[5]) — Wie also? Kann Pindar in der That hiemit sagen wollen, dass die Gottheit das Glück der Menschen mit scheelem Auge betrachte, und dass dieselben, wenn es ihnen wohl ergeht, stündlich vor dem Ausbruche des göttlichen Unwillens erzittern müssen? Ich denke, nach Allem, was im Bisherigen von der pindarischen Gottheit gesagt ist, lässt sich schon a priori zuversichtlich behaupten, dass eine so gehässige Vorstellung mit der Pietät des Dichters völlig unvereinbar ist; und eine genauere Prüfung bestätigt dies, insofern sie das sichere Ergebniss liefert, dass bei Pindar auch der Idee vom Neide der Götter ethische Motive zu Grunde liegen. Denn der Mensch ist, wie Pindar lehrt, den ewigen Göttern gegenüber ein Nichts[6]);

---

1) Pyth. 1, 15: *ὃς ἐν αἰνᾷ Ταρτάρῳ κεῖται, θεῶν πολέμιος, | Τυφὼς ἑκατοντοκάρανος.* — 2) S. §. 50. — 3) Vgl. Dronke, die rel. und sittl. Vorst. u. s. w. S. 108 f. Bippart, Pindar's Leben S. 38 ff. — 4) Isthm. 7, 39: *ἀείσομαι χαίταν στεφάνοισιν ἁρμόζων. ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος, | ὅ τι τερπνὸν ἐφάμερον διώκων | ἕκαλος ἔπειμι γῆρας ἔς τε τὸν μόρσιμον | αἰῶνα.* Vgl. Ol. 13, 14 und 24. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 51. — 5) Pyth. 10, 17: *ἕσποιτο μοῖρα καὶ ὑστέραισιν | ἐν ἁμέραις ἀγάνορα πλοῦτον ἀνθεῖν σφίσιν· | τῶν δ' ἐν Ἑλλάδι τερπνῶν | λαχόντες· οὐκ ὀλίγαν δόσιν, μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν.* — 6) Nem. 6, 3: *τὸ μὲν (ἀνδρῶν γένος) οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος | μένει οὐρανός.*

trotzdem kommt er, wenn er auf einen hohen Gipfel des Glücks und der Macht gelangt, leicht in Gefahr, sich zu überheben und die scharfe Grenzlinie zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre zu überschreiten. Eine solche Ueberhebung ist aber durchaus unsittlich und unfromm und darf von den Göttern als den Trägern der Sittlichkeit unmöglich geduldet werden. Daher überwacht die Gottheit streng das Thun und Treiben der Menschen, insbesondere derer, welche vom Glück vorzüglich begünstigt sind, und giebt Acht, ob sie nicht etwa über ihre menschliche Befugniss hinausgehen; in demselben Moment aber, wo dies geschieht, stürzen sie ihn von seiner eingebildeten Höhe herab und lassen ihm dadurch die ernste Mahnung zugehen, dass er ihnen gegenüber ein Nichts, dass er der Traum eines Schattens ist. Weit entfernt also, dass die Götter das Glück der Menschen in gehässiger Weise beneiden, erscheinen sie vielmehr auch hier als die Wächter und Schirmer höherer ethischer Gesetze. — Dass die Idee des Götterneides bei Pindar wirklich auf dieser sittlichen Grundlage beruht, lehren die oben angezogenen Stellen aufs deutlichste. Indem der Dichter in der zehnten pythischen Ode den Glanz des stolzen Aleuadengeschlechtes feiert, kommt ihm die ernste Erwägung, dass bei der damaligen politischen Sachlage und den an vielen Orten sich regenden demokratischen Umtrieben ihre Macht doch im Grunde auf einer höchst schwankenden Grundlage beruhe, und er lässt daher in seine Lobpreisung die Erinnerung an den Neid der Götter als eine Mahnung zur Demuth einfliessen. Und ähnlich in der siebenten isthmischen Ode: in demselben Augenblicke, wo er dem Ausbruche seiner Freude sich hingiebt und mit bekränztem Haupte singen will, steigt die niederschlagende Erinnerung an die kurz zuvor von den Thebanern erlittene furchtbare Niederlage bei Oenophyta in seinem Geiste auf; er beugt daher in Demuth sein Haupt vor der Gottheit und, ihres Neides gedenkend, verbannt er jede Regung übermüthigen Selbstgefühls aus seiner Seele.

Nach dieser Auseinandersetzung bedarf es kaum noch der Erinnerung, dass unsere Ausdrücke Neid und Missgunst den ethischen Gehalt des griechischen *φθόνος* weitaus nicht erschöpfen, und dass der Widerspruch, der zwischen der Idee des Götterneides und den übrigen theologischen Vorstellungen Pindar's obzuwalten scheint, lediglich daher rührt, dass unsere deutschen Bezeichnungen nothwendig eine verschrobene Vorstellung von dem griechischen *φθόνος θεῶν* hervorrufen müssen.

§. 42.

Wir haben oben gesehen, wie Pindar die theologischen Vorstellungen der älteren Zeit dadurch zu läutern sucht, dass er den rein anthropomorphistischen Standpunkt Homer's modificirt und gegen alle unsittlichen und niedrigen Auswüchse der Mythen-

tradition seine energische Polemik richtet. Aber noch ein weiterer Fortschritt war ihm vorbehalten: ich meine die Anbahnung der monotheistischen Idee, welche nach ihm immer mehr zum Durchbruche kam und schon bei Aeschylos in bestimmter Weise hervortrat. Auch hier wieder begegnen sich der thebanische und der kolophonische Dichter auf gemeinsamem Boden, insofern Beide, das Unzulängliche des Polytheismus erkennend, ihn durch eine vollkommenere Lehre ersetzt zu sehen wünschen. Denn in offener Polemik gegen den Polytheismus lehrt Xenophanes eine einige und ewige Gottheit, welche ganz Verstand, ganz Auge, ganz Ohr, unbewegt und ungetheilt sei, Alles mühelos durch ihr Denken beherrsche und den Menschen weder an Gestalt noch an Verstand gleiche. Der Anthropomorphismus gilt dem X. für eine verwerfliche Irrlehre, die rein auf subjectiver menschlicher Vorstellung beruhe: der Aethiop denke sich seine Götter schwarz, und wenn Ochsen und Pferde denken könnten, so würden sie sich vierbeinige und geschwänzte Götter vorstellen; es sei Wahn, dass die Götter geboren werden, dass sie menschliche Stimme und Körperbildung besitzen oder gar Betrug, Ehebruch, Raub und andere Laster begehen[1]). So der eleatische Philosoph; aber diese seine Lehre ist weit entfernt, monotheistisch zu sein: vielmehr will er seinen Gott in der Einheit der Welt verehrt wissen; die ganze Welt ist ihm Gott, so dass mithin seine Lehre als reiner Pantheismus erscheint, während Pindar offenbar an einen einigen, persönlichen Gott denkt. Denn wiewohl er allerdings die traditionelle Vielheit der Götter beibehält und eine geheime Scheu vor dem Volksglauben ihn verhindert, die Idee des Monotheismus zum vollen, klaren Ausdruck zu bringen: so lässt er dabei doch instinctiv den éinen ewigen Zeus dergestalt in den Vordergrund treten[2]), dass derselbe im Grunde als alleiniger Repräsentant der göttlichen Majestät erscheint und die übrigen Götter gänzlich vor ihm verschwin-

1) Sext. Emp. Pyrrh. hypot. lib. I. Cap. 33. C: *ἐδογμάτιζε ὁ Ξενοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων προλήψεις, ἓν εἶναι τὸ πολύ, καὶ τὸν Θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι· εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν.* Clem. Alex. Strom. ed. Sylb. Lib. V. p. 601: *εὖ γοῦν καὶ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, διδάσκων ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ Θεός, ἐπιφέρει· 'εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,| οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα'. καὶ πάλιν· 'ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι Θεοὺς γεννᾶσθαι· | τὴν σφετερὴν δ' ἐσθῆτα ἔχειν, φωνήν τε, δέμας τε.' καὶ πάλιν· 'ἀλλ' εἴ τοι χεῖρας εἶχον βόες, ἠὲ λέοντες,| ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, | ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας, | καί τε θεῶν ἰδέας ἔγραφον, καὶ σώματ' ἐποίουν | τοιαῦθ' οἷόνπερ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.'* Lib. VII. p. 711: *Ἕλληνες δὲ ὥσπερ ἀνθρωπομόρφους, οὕτως ἀνθρωποπαθεῖς τοὺς θεοὺς ὑποτίθενται. καὶ καθάπερ τὰς μορφὰς αὐτῶν ὁμοίας ἑαυτοῖς ἕκαστοι διαζωγραφοῦσιν, ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης· Αἰθίοπές τε μέλανας σιμούς τε· Θρᾷκές τε πυῤῥοὺς καὶ γλαυκούς· οὕτως καὶ τὰς ψυχὰς ὁμοιοῦσιν καὶ τοῖς ἀναπλάττουσιν.* — 2) Pyth. 6, 23: *μάλιστα μὲν Κρονίδαν, | βαρυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν, | θεῶν σέβεσθαι.* Nem. 5, 25: *αἱ δὲ (Μοῖσαι) πρώτιστον μὲν ὕμνησαν Διὸς ἀρχόμεναι σεμνὰν Θέτιν | Πηλέα τε.*

den. Für dies instinctive, aber nichtsdestominder tief eingewurzelte monotheistische Bewusstsein Pindar's legt auch sein Sprachgebrauch Zeugniss ab, insofern er die Ausdrücke *θεός* und *δαίμων* ganz allgemein im Singular gebraucht, ohne an bestimmte Götter zu denken [1]).

§. 43.

Die tiefe und innige Verehrung, welche Pindar den Göttern zollt, weht uns aus jedem seiner Lieder warm und wohlthuend entgegen. 'Möchte ich doch dir gefallen, o Zeus', singt er in der ersten pyth. Ode [2]), indem er für die Wohlfahrt und das Gedeihen der neugegründeten Stadt Aetna betet. Und in der dreizehnten olympischen Ode fleht er also zum Zeus: 'O du, der du weit über Olympia gebietest, sei gnädig meinen Liedern alle Zeit, Vater Zeus! Erhalte unversehrt dieses Volk und lenke das Schicksal des Xenophon zum Glücke!' [3]) — Eine besondere Veranlassung, der Götter zu gedenken, bietet gerade die festliche Feier eines Sieges, welche dadurch erst ihre eigentliche Weihe erhält. In diesem Sinne singt Pindar: 'Lasst uns, dem früheren Gebrauche der Vorwelt folgend, jetzt zur würdigen Feier des glänzenden Sieges den Donner preisen und das sprühende Geschoss des krachenden Zeus, den allgewaltigen, flammenden Blitz' [4]). Sind es doch die Götter, welche den Grund zum Siege legen [5]), und durch deren Kunst die Kraft der Männer siegreich hervorstrahlt [6]). Ihrer Inspiration verdankt auch der Dichter sein Talent und seine Lieder, und nur mit ihnen blüht der Sänger durch kunstverständigen Sinn für und für [7]); was der Mensch ohne die Gottheit und die von ihr ausgehende natürliche Begabung schafft, ist der Vergessenheit werth [8]). Daher die frommen Aeusserungen Pindar's im Eingange der ersten isthmischen Ode, dass er mit den Göttern beide von ihm geforderte Lieder, auf Apollon und den Sieg des

---

1) Ol. 11, 10: *ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἐσαεὶ πραπίδεσσιν*. Ol. 4, 13: *θεὸς εὔφρων | εἴη λοιπαῖς εὐχαῖς*. Fr. 119: *θεῷ δὲ δυνατὸν ἐκ μελαίνας | νυκτὸς ἀμίαντον ὄρσαι φάος*, und so oft. So setzen auch schon ältere Lyriker *θεός* allgemein ohne Artikel im Singular, womit sie, der Philosophie vorauseilend, gleichsam instinctmässig die monotheistische Lehre anticipiren. So Mimnerm. 1, 10 Bergk: *οὕτως ἀργαλέον γῆρας ἔθηκε θεός*. Solon 27, 17 B.: *τῇ δεκάτῃ δ' ὅτε δὴ τελέσῃ θεὸς ἕπτ' ἐνιαυτούς, | οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου*. Uebrigens vergleiche Bippart, Pindar's Leben. S. 42. Anm. 2. — 2) Pyth. 1, 29: *εἴη, Ζεῦ, τὶν εἴη ἁνδάνειν*. — 3) Ol. 13, 24: *ὕπατ' εὐρυανάσσων Ὀλυμπίας, ἀφθόνητος ἔπεσσιν | γένοιο χρόνον ἅπαντα, Ζεῦ πάτερ, καὶ τόνδε λαὸν ἀβλαβῆ νέμων | Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον*. — 4) Ol. 10, 78: *ἀρχαῖς δὲ προτέραις ἑπόμενοι καὶ νῦν ἐπωνυμίαν χάριν | νίκας ἀγερώχου, κελαδησόμεθα βροντάν | καὶ πυρπάλαμον βέλος | ὀρσικτύπου Διός, | ἐν ἅπαντι κράτει | αἴθωνα κεραυνὸν ἀραρότα*. — 5) Nem. 1, 8: *ἀρχαὶ δὲ βέβληνται θεῶν | κείνου σὺν ἀνδρὸς δαιμονίαις ἀρεταῖς*. — 6) Isthm. 5, 11: *κρίνεται δ' ἀλκὰ διὰ δαίμονας ἀνδρῶν*. — 7) Ol. 11, 10: *ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ ἐσαεὶ πραπίδεσσιν*. 8) Ol. 9, 103: *ἄνευ δὲ θεοῦ σεσιγαμένον | οὐ σκαιότερον χρῆμ' ἕκαστον*.

Herodotos, vollenden werde[1]). Aber auch Alles, was der Mensch noch sonst immer beginnen und unternehmen mag, liegt in der Hand der Götter. 'Wenn ein Gott', heisst es in einem Fragment der Hyporchemen, 'den Beginn zu jeglichem Werke angiebt, so führt uns ein gerader Pfad zur Tugend, und der Erfolg krönt unser Thun'[2]). Und ferner sagt der fromme Dichter: 'Durch die Hülfe der Götter gedeiht der Menschen süsses Vollenden und Beginnen[3]); von ihnen kommt den Sterblichen die Kraft zu jeglicher Tugend, und durch sie werden sie weise, handkräftig und beredt'[4]). 'Bei dir, Vater Zeus', betet er an einer andern Stelle, 'steht jegliche Vollendung der Thaten'[5]).

Doch genug davon, obgleich sich die Zahl der Stellen, aus welchen uns Pindar's ungeheuchelte Frömmigkeit entgegenweht, noch um ein Bedeutendes vermehren liesse. Werfen wir jetzt zum Schluss dieses Abschnitts noch einen kurzen Rückblick auf den Inhalt desselben. Der alten Mythentradition gegenüber nimmt Pindar nach Xenophanes' Vorgange einen polemischen Standpunkt ein, indem er alles Anstössige und der Götter Unwürdige aus derselben zu entfernen sucht. Die letzteren sind, wenn auch den Menschen in mancher Hinsicht ähnlich, doch ungleich vollkommener als diese: sie sind selig und unsterblich und die allmächtigen Lenker des Weltalls und der menschlichen Schicksale; auch sind sie allwissend und strenge, aber gerechte Richter des Wandels der Sterblichen. Ferner würdigen sie nicht nur als *θεοὶ γενέθλιοι* bestimmte Individuen, Geschlechter und Städte ihres besonderen Schutzes, sondern sie bethätigen auch ihre Theilnahme an dem Wohl und Wehe der Menschheit überhaupt, und zwar aus reiner Liebe, welche sie jedoch nur guten Menschen zuwenden. Was ferner den Neid der Götter betrifft, so hat auch dieser bei Pindar eine sittliche Bedeutung, insofern jede Ueberhebung des Menschen den Göttern gegenüber unsittlich und unfromm ist und von ihnen als den Trägern der Sittlichkeit nicht geduldet werden darf, daher es ihre Pflicht ist, das Thun und Treiben der Menschen zu überwachen und den Uebermüthigen zu stürzen.

Endlich bahnt Pindar, obwohl er aus Scheu vor dem Volksglauben äusserlich die traditionelle Vielheit der Götter beibehält, doch entschieden den Weg zur monotheistischen Idee an, wie nicht nur das Hervorragen des einen, ewigen Zeus aus der Zahl der übrigen Götter, sondern auch die usuelle singularische Anwendung der Ausdrücke *θεός* und *δαίμων* im pindarischen Sprachgebrauch unwiderleglich darthut.

1) Isthm. 1, 6: *ἀμφοτερᾶν τοι χαρίτων σὺν θεοῖς ζεύξω τέλος.* — 2) Fr. 85: *θεοῦ δὲ δείξαντος ἀρχὰν | ἕκαστον ἐν πρᾶγος εὐθεῖα δὴ κέλευθος ἀρετὰν ἑλεῖν, | τελευταί τε καλλίονες.* — 3) Pyth. 10, 10: *γλυκὺ δ' ἀνθρώπων τέλος ἀρχά τε δαίμονος ὀρνύντος αὔξεται.* — 4) Pyth. 1, 41: *ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, | καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ' ἔφυν.* — 5) Nem. 10, 29: *Ζεῦ πάτερ, — πᾶν δὲ τέλος | ἐν τὶν ἔργων.*

Viertes Capitel.

Der Mensch nach seiner sittlichen Selbstbestimmung.

I. Der pindarische Tugendbegriff.

§. 44.

Als Ausgangspunkt für die nachfolgende Untersuchung ist hier vor Allem die Thatsache zu constatiren, dass nach Pindar Sittlichkeit der Gesinnung und des Handelns ohne wahre Religiosität völlig undenkbar und daher der pindarische Tugendbegriff mit der Gottesverehrung auf's Innigste verschmolzen ist. Dies erhellt deutlich aus der Art und Weise, wie Pindar in der zweiten olympischen Ode diejenigen charakterisirt, welche als würdig erfunden sind, auf den seligen Inseln die ewige Glückseligkeit der Frommen zu geniessen. Er bezeichnet sie dort nämlich als die Lieblinge der Götter, welche sich während ihres Erdenlebens an der Eidestreue erfreuten[1]); und damit spricht Pindar geradezu aus, dass die *εὐορκία*, also auch die *εὐσέβεια*, die Grundlage und erste Bedingung aller Sittlichkeit sei[2]). Die Eidestreue ist, wie auch schon Nägelsbach bemerkt hat[3]), die erste sociale Tugend des *δίκαιος ἀνήρ* und involvirt zugleich die Begriffe der Sittlichkeit und Religiosität, welche wir in unserer modernen Sprache auseinanderzuhalten pflegen: den der Religiosität, insofern der Meineid, welcher den Namen der Gottheit zum Betruge missbraucht, als Gottlosigkeit in höchster Potenz erscheint; den der Sittlichkeit aber, insofern der Meineidige die Grundlagen der sittlichen und staatlichen Gemeinschaft zerstört.

Fragen wir aber weiter, worin die *εὐσέβεια*, um für *εὐορκία* den allgemeineren Begriff zu substituiren, eigentlich bestehe, und

---

1) Ol. 2, 65: *παρὰ μὲν τιμίοις | θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις.* Mit Unrecht schreibt hier Hartung *παρὰ τιμαόροις*, indem er bemerkt: '*τίμιοι θεῶν* würden sein Geehrte der Götter, d. h. unter den Göttern: denn wenn Geehrte bei (von) den Göttern gemeint sein sollten, müsste es *τίμιοι θεοῖς* heissen.' Dass diese Argumentation nicht stichhaltig ist, beweist Pyth. 1, 15: *θεῶν πολέμιος*, da doch *πολέμιος* auch, streng genommen, den Dativ erfordert. Es ist daher *τιμίοις θεῶν* durchaus beizubehalten. — 2) Insofern die *εὐορκία* aus Wahrhaftigkeit entspringt, bezeichnet Pindar an einer andern Stelle die Wahrheit als Königin und als Grundlage aller Tugend. Fr. 188: *ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς, ὤνασσ' Ἀλάθεια.* — 3) Nachhomer. Theolog. S. 245.

wie sie sich äussere, so lautet die Antwort: Sie ist jene heilige, tief empfundene Scheu vor den Göttern, welche im Menschen stets das Gefühl ihrer unendlichen Ueberlegenheit und seiner eigenen Ohnmacht wach erhält; sie äussert sich aber durch demüthige Unterwürfigkeit des Menschen der Gottheit gegenüber und durch die freudige Bereitwilligkeit, mit welcher er den Göttern in Opfern und Gebet den Tribut seiner Huldigung entgegenträgt[1]). Daher sagt Pindar von den Emmeniden, indem er ihren Sieg in den olympischen Spielen als Lohn ihrer Frömmigkeit hinstellt, dass sie frommen Sinnes die Weihen der Götter hochhielten[2]); und von den Seelen der Seligen, welche zur Belohnung ihrer Tugend im Himmel wohnen, wird in einem Fragment der Threnen gesagt, dass sie den erhabenen, seligen Gott in Hymnen besängen[3]); aus welcher letzteren Stelle man sieht, dass zur Seligkeit nur die Frommen gelangen, welche vor der Gottheit in Andacht ihr Haupt beugen. Vor Allem ist es Zeus, zu welchem Pindar, wie der nicht minder fromme Aeschylos, in heiliger Ehrfurcht emporsieht, daher er den weisen Cheiron bei der Erziehung des jungen Achilleus als erstes und höchstes Gebot die Lehre aussprechen lässt: 'Ehre zumeist unter den Göttern den Kroniden, den Gebieter des Blitzes und Donnerkeils[4])!' Weil aber die Frommen, wie wir oben sahen, die Lieblinge der Götter sind, so werden auch ihre Gebete um ihrer Frömmigkeit willen von denselben erhört[5]), und denen, welche die Götter als gerecht erkannt haben, sind sie treu ergeben[6]). Ja, die Frömmigkeit der Menschen belohnt sich noch an ihren Kindern und Kindeskindern; wie es z. B. in der sechsten olympischen Ode heisst[7]), dass der Syrakusier Agesias wegen der Frömmigkeit seiner Ahnen vom Zeus und Hermes mit dem Siege belohnt worden sei.

§. 45.

Das Wesen der *εὐσέβεια* besteht also nach dem Bisherigen darin, dass der Mensch den Göttern das demüthige Bewusstsein

---

1) Unter den Tugenden des Akragantiners Xenokrates, den P. als trefflichen Bürger schildert, wird Isthm. 2, 39 auch hervorgehoben: *θεῶν δαῖτας προσέπτυκτο πάσας.* Vgl. übrigens Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 193. — 2) Ol. 3, 41: *εὐσεβεῖ γνώμᾳ φυλάσσοντες μακάρων τελετάς*, wo Dronke (die rel. u. sittl. Vorst. des Aesch. u. Soph. S. 107) *τελεταί* als Befehle der Götter, d. h. als sittliche Gebote fasst. — 3) Fr. 109, 4: (*ψυχαὶ*) *εὐσεβέων δ' ἐπουράνιοι ναίοισαι | μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις.* Die Aechtheit dieses von Dissen und Rauchenstein verdächtigten Fragments vertheidigt Welcker: Mythol. I, 742. — 4) Pyth. 6, 23: *μάλιστα μὲν Κρονίδαν, | βαρυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν, | θεῶν σέβεσθαι.* — 5) Ol. 8, 8: *ἄνεται δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λιταῖς.* — 6) Nem. 10, 54: *καὶ μὰν θεῶν πιστὸν γένος.* — 7) Ol. 6, 77: *εἰ δ' ἐτύμως — μάτρωες ἄνδρες | ἐδώρησαν θεῶν κάρυκα λιταῖς θυσίαις | πολλὰ δὴ πολλαῖσιν Ἑρμᾶν εὐσεβέως· — — κεῖνος, ὦ παῖ Σωστράτου, | σὺν βαρυγδούπῳ πατρὶ κραίνει σέθεν εὐτυχίαν.*

ihrer Ueberlegenheit und seiner eigenen Ohnmacht, wie auch den Tribut seiner äusserlichen Huldigung in Opfern und Gebeten entgegenbringt. Ist aber diese Gesinnung eine wahre und aufrichtige, so wird sie nicht todt und unfruchtbar bleiben, sondern den ganzen Menschen lebendig durchdringen und seiner praktischen Lebensrichtung ein ihr entsprechendes Gepräge verleihen; sie wird in dem Menschen stets das Gefühl seiner Schwäche und Beschränktheit rege erhalten und ihm die sittliche Pflicht auferlegen, bei allem Thun Mass zu beobachten und die dem Sterblichen gezogenen Schranken nicht zu überschreiten; sie wird sein inneres Auge stets auf das ewige göttliche Gesetz hinlenken und seine Schritte vor jeder Abirrung von der durch dasselbe vorgezeichneten Bahn behüten. So entwickelt sich aus der *εὐσέβεια* die *σωφροσύνη*, jene praktische Weisheit und Lebensklugheit, welche sich nie überhebt, stets besonnen und vorsichtig die Befugniss des Sterblichen abwägt und tiefe Scheu vor allem Heiligen und Göttlichen empfindet und äussert. Als leuchtende Muster dieser *σωφροσύνη*, welche bei Pindar für die Quelle aller übrigen Tugenden gilt[1]), bezeichnet derselbe die Nachkommen des Aeakos, denen er die Epitheta *σώφρονες* und *πινυτοί* heilegt[2]), wie auch den weisen Kentauren Cheiron[3]). Auch ermahnt Pindar nicht selten zur Masshaltigkeit und Demuth. 'Wer Reichthum besitzt,' heisst es in der elften nemeischen Ode, 'und an Gestalt vor Andern sich auszeichnet und in den Kämpfen Siege errang, der sei eingedenk, dass eine sterbliche Hülle ihn umfängt und er am Ende aller Dinge in die Erde hinabsinkt[4]). Und ferner sagt P. in der fünften isthmischen Ode: 'Strebe nicht Zeus zu werden! Sterblichen geziemt Sterbliches[5])'. — In demselben Sinne empfiehlt er an andern Stellen Beobachtung des richtigen Masses (*μέτρον*)[6]); und zwar hat jeder Mensch seinen besonderen Massstab für sein Auftreten in sich selbst, in seinen persönlichen Verhältnissen und in der ihm angewiesenen Lebenssphäre zu suchen, deren Schranken er nicht überschreiten soll; was P. mit den Worten ausdrückt: 'Nach sich selbst bestimme der Mensch eines jeglichen Dinges Mass[7])'. Uebrigens ist es noch in Betreff des Sprachgebrauches bemerkenswerth, dass Pindar statt der usuellen Bezeichnung *σωφροσύνη* einmal den Ausdruck *αἰδώς* gebraucht, und zwar in der neunten nemeischen

1) Vgl. Scherer, de Graecorum ἄτης notione et indole p. 30: 'Moderatio (*σωφροσύνη*) fons virtutum habetur,' scil. a Pindaro. — 2) Isthm. 8, 25: *σώφρονές τ' ἐγένοντο πινυτοί τε θυμόν*. — 3) Pyth. 3, 63: *σώφρων Χείρων*. — 4) Nem. 11, 13: *εἰ δέ τις ὄλβον ἔχων μορφᾷ παραμεύσεται ἄλλων, | ἔν τ' ἀέθλοισιν ἀριστεύων ἐπέδειξεν βίαν, | θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη, | καὶ τελευτὰν ἁπάντων γᾶν ἐπιεσσόμενος*. — 5) Isthm. 5, 14: *μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι· — θνατὰ θνατοῖσι πρέπει*. — 6) Ol. 13, 47: *ἕπεται δ' ἐν ἑκάστῳ μέτρον*. Vgl. unten §. 61. — Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 229: 'Princip und Wesen der *σωφροσύνη* ist das Maass'; wozu er diese und die folgende Stelle citirt. — 7) Pyth. 2, 34: *χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον*.

Ode, wo es heisst: 'Die Scham (*αἰδώς*), welche Ehre bringt, wird von der Gewinnsucht vernichtet[1])'. Offenbar versteht hier Pindar unter *αἰδώς* jene sittliche Scheu, welche vor unmoralischen Handlungen zurückbebt, oft aber vor dem Egoismus zurücktritt, so dass also an dieser Stelle die Ausdrücke *αἰδώς* und *σωφροσύνη* sich ziemlich scharf decken.

§. 46.

Im Vorhergehenden haben wir die aus der *εὐσέβεια* entspringende *σωφροσύνη* als die erste und höchste der Cardinaltugenden kennen lernen, und zwar als die Tugend der vollkommensten Selbstbeherrschung, vermöge deren der Mensch sein ganzes Inneres mit allen Trieben und Leidenschaften in der Gewalt hat und jede Regung seines Selbstgefühls den Göttern gegenüber stets in demüthiger Unterwürfigkeit erhält. Mit Recht gilt diese Tugend bei Pindar und den Alten überhaupt für die erste Cardinaltugend, da auf sittlichem Gebiete der erste und nothwendigste Schritt in der Selbstverläugnung und Ueberwindung ungebührlicher individueller Gelüste besteht. — Neben dieser sittlichen Kraft, welche siegreich den inneren Menschen beherrscht, steht als zweite Cardinaltugend jene persönliche Thatkraft und Energie, welche nach aussen hin jeden Widerstand besiegt und ihre Herrschaft geltend macht, d. h. die Tapferkeit (*ἀνορέα*), mag sie sich nun durch mannhafte Bekämpfung der Feinde, durch unerschrockenen Sinn in Gefahr und Bedrängniss oder sonst wie äussern[2]). Diese Eigenschaft rühmt Pindar unter Anderen an dem Aegineten Alkimedon, der mit mannhafter Entschlossenheit vier Jünglinge im Ringkampfe bezwungen habe[3]); an den thebanischen Kleonymiden, deren Heldenruhm die Säulen des Herakles berührt habe[4]); ferner an den Nachkommen des Aeakos, welche in der Ordnung des ehernen Kampfgewühls vor Allen hervorragten[5]); endlich am Pelops, der den Oenomaos muthvoll getödtet habe, während die Gefahr den feigen Mann abstosse[6]).

Als dritte Cardinaltugend ist die *σοφία* hervorzuheben, deren Begriff durch unsern Ausdruck Weisheit weitaus nicht gedeckt wird. Pindar gebraucht das Wort vielmehr zunächst von geistiger Tüchtigkeit im eminenten Sinne, insbesondere von bedeutendem angeborenen Talent; denn ein angelerntes Wis-

1) Nem. 9, 33: *αἰδὼς γὰρ ὑπὸ κρύφα κέρδει κλέπτεται, | ἃ φέρει δόξαν.* Vgl. über diese Stelle unten §. 56. — 2) Vgl. Bippart, Pindar's Leben S. 62. — 2) Ol. 8, 67: *ἀνορέας δ' οὐκ ἀμπλακὼν | ἐν τέτρασιν παίδων ἀπεθήκατο γυίοις | νόστον ἔχθιστον.* — 4) Isthm. 4, 11: *ἀνορέαις δ' ἐσχάταισιν | οἴκοθεν στάλαισιν | ἅπτονθ' Ἡρακλείαις.* — 5) Isthm. 8, 24: *τοῦ μὲν ἀντίθεοι | ἀρίστευον υἱέες υἱέων τ' ἀρηίφιλοι παῖδες ἀνορέᾳ χάλκεον στονόεντ' ἀμφέπειν ὅμαδον.* — 6) Ol. 1, 81. 88: *ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἄναλκιν οὐ φῶτα λαμβάνει.* — *ἕλεν δ' Οἰνομάου βίαν παρθένον τε σύνευνον.*

sen und Können hat für Pindar nur einen höchst untergeordneten oder vielmehr gar keinen Werth, wie wir dies oben[1]) genauer erörtert haben. Weise ist daher nach pindarischer Definition derjenige, der von Natur Vieles weiss[2]), im Gegensatz zu dem, der sich mit Mühe ohne irgend eigene Ideen invita Minerva eine Menge todten Wissens angeeignet hat. Namentlich aber geht dann bei Pindar *σοφία* in die Bedeutung Kunst und speciell Dichtkunst[3]) über, so dass er nicht selten die Dichter schlechtweg mit *σοφοί* bezeichnet[4]). Ueber die Verbindung *ἀγαθοὶ καὶ σοφοί* haben wir an anderer Stelle[5]) gesprochen und können daher hier darauf verweisen.

Endlich ist noch als vierte Cardinaltugend die *δικαιοσύνη* zu erwähnen, welche sich im praktischen Leben durch strenge Beobachtung des suum cuique äussert, so dass der *δίκαιος ἀνήρ* allen Anforderungen gerecht zu werden sucht, welche religiöse Pietät sowohl, wie auch die Satzungen der sittlichen und staatlichen Gemeinschaft an ihn stellen; er giebt, um es kurz zu sagen, den Göttern, was der Götter ist, und den Menschen, was der Menschen ist. In diesem Sinne werden die Ahnen des Theäos *δίκαιοι* genannt, weil sie einst den Dioskuren Gastfreundschaft erwiesen hatten[6]); ferner gebraucht Pindar dies Epitheton von einem gerechten Regenten, der alle Pflichten gegen seine Unterthanen erfüllt[7]); von dem Gastfreunde, der allen gastfreundschaftlichen Pflichten genügt[8]), u. dgl. m.

§. 47.

Mit dem, was wir im Bisherigen über die pindarische Auffassung der *εὐσέβεια* und der vier Cardinaltugenden vorgetragen haben, ist indess die sittliche Aufgabe, welche Pindar dem Menschen stellt, noch keineswegs erschöpft; vielmehr steckt er, wie er als lyrischer Titan stets das Höchste anstrebt und den höchsten Flug nimmt, so auch auf ethischem Gebiete dem strebenden Menschen ein Ziel, wie es, vom antik hellenischen Standpunkte aus wenigstens, kaum erhabener gedacht werden kann. Um hier den Vorstellungen des Dichters folgen zu können, müssen wir uns der pindarischen Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen erinnern. 'Götter und Menschen,' so lautet dieselbe, 'sind éines Geschlechts und stammen von derselben Mutter; freilich sind die Menschen ein Nichts, während der eherne Himmel ewig ist; dennoch sind wir an Geistes- und Körperkraft den Unsterblichen in

1) S. oben §. 28. — 2) Ol. 2, 86: *σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ.* — 3) Isthm. 7, 18: *σοφίας ἄωτον ἄκρον* = höchste Blüthe der Dichtkunst. — 4) Ol. 1, 8: *ὅθεν ὁ πολύφατος ὕμνος ἀμφιβάλλεται | σοφῶν μητίεσσι*, und so oft. — 5) S. §. 32. — 6) Nem. 10, 54 von den Dioskuren: *μάλα μὲν ἀνδρῶν δικαίων περικαδόμενοι* — 7) Pyth. 1, 86: *νώμα δικαίῳ πηδαλίῳ στρατόν.* — 8) Ol. 2, 6: *ὄπι δίκαιον ξένων*, wozu Dissen: qui sancta iura hospitii, amicitiae colit.

gewissem Grade ähnlich [1]). Auf diese Idee stützte Pindar in Uebereinstimmung mit dem Geiste seines Volkes und seiner Zeit die Lehre von der höchsten sittlichen Vollendung des Menschen. Ist nämlich der Mensch den Göttern ähnlich, so ist es nach Pindar seine sittliche Pflicht, alle in ihm schlummernden Keime der Gottähnlichkeit zur grösstmöglichen Entwicklung zu bringen nnd sich durch Ausbildung seiner Fähigkeiten dem göttlichen Ebenbilde möglichst anzunähern. Nun ist aber nach anthropomorphischer Vorstellung die Natur der Götter eine gedoppelte: eine körperliche und geistige; und in beiden Beziehungen erscheinen sie dem Hellenen als vollkommene Ideale. Will daher der Mensch (und dies ist eben seine Aufgabe) das göttliche Ideal in sich verwirklichen, so kann er dies nicht etwa durch einseitige Ausbildung der Geisteskräfte, mit Vernachlässigung der körperlichen Fähigkeiten, oder umgekehrt; sondern dann erst nähert er sich der göttlichen Vollkommenheit, wenn er in völligem Gleichmass Seele und Leib mit allen ihren Gaben zu freier Entfaltung und dadurch das ganze Individuum zu harmonischer Vollendung gelangen lässt [2]). Dies ist in der That das Problem, welches Pindar dem sittlichen Streben des Menschen stellt: der schwache, blinde, hinfällige Mensch ist gleichwohl den Göttern ähnlich und soll daher das göttliche Ideal möglichst realisiren und unablässig sein Leben hindurch ringen und streben, um seinen göttlichen Vorbildern sich immer mehr anzunähern. So erklärt es sich, warum Pindar ein so ausserordentliches Gewicht auf das Streben (*ὀϱγή*) nach dem Guten legt und dasselbe, wie schon Bippart bemerkt hat [3]), als das Wesen der Tugend bezeichnet [4]), und warum er mehrfach von einem unablässigen Ringen (*μάϱνασϑαι*) nach Vervollkommnung spricht [5]).

Dass aber Pindar alles Ernstes in Uebereinstimmung mit der nationalen Erziehung seiner Zeit der körperlichen Ausbildung gleiche Berechtigung wie der geistigen zugestanden wissen will, geht aus der schon oben erwähnten Verbindung *ἀγαϑοὶ καὶ σοφοὶ ἄνδϱες* [6]) hervor, womit er in jeder Hinsicht tüchtige Männer bezeichnen will; und zwar geht *σοφοί* auf die geistigen Vorzüge, *ἀγαϑοί* auf die körperliche Tüchtigkeit, so dass es nicht etwa durch unser gut, sondern vielmehr durch tüchtig, tapfer, mannhaft gedeckt wird. Aus dieser Gleichberechtigung der geistigen und körperlichen Ausbildung erklärt sich aber, warum der

1) Nem. VI, 1—5. Die Worte selbst sind schon oben (§. 15) citirt. — 2) Vgl. Dronke, die rel. und sittl. Vorst. u. s. w. S. 112. — 3) Pindar's Leben S. 58, Anm. 3. — 4) Isthm. 1, 41: *εἰ δ' ἀϱετᾷ κατάκειται πᾶσαν ὀϱγάν, | ἀμφότεϱον δαπάναις τε καὶ πόνοις, | χϱή νιν εὑϱόντεσσιν ἀγάνοϱα κόμπον | μὴ φϑονεϱαῖσι φέϱειν | γνώμαις.* — 5) Ol. 5, 15: *αἰεὶ δ' ἀμφ' ἀϱεταῖσι πόνος δαπάνα τε μάϱναται πϱὸς ἔϱγον | κινδύνῳ κεκαλυμμένον.* Nem. 5, 46: *χαίϱω δ' ὅτι | ἐσλοῖσι μάϱναται πέϱι πᾶσα πόλις.* — 6) Ol. 9, 28: *ἀγαϑοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδϱες | ἐγένοντο.*

Epinikiendichter häufig, wenn er von Tugend und Tüchtigkeit spricht, vorherrschend an körperliche Leistungen in den Agonen denkt. Namentlich ist in dieser Hinsicht der Ausdruck *ἀρετά* nicht misszuverstehen, der bei Pindar durchaus nicht wie im späteren attischen Sprachgebrauch in einseitig moralischem Sinne unserem Ausdrucke **Tugend** entsprechend zu fassen ist, sondern vielmehr jene energische, mannhafte Gesinnung bezeichnet, aus der ruhmvolle und edle Thaten hervorgehen [1]).

Dass übrigens Pindar gerade auf die Leistungen in den öffentlichen Spielen so ausserordentliches Gewicht legt, hängt auch noch damit zusammen, dass dieselben für den frommen Dichter neben der nationalen eine hohe religiöse Bedeutung haben [2]). Die Leistung des Agonisten ist nämlich nicht nur ein Act persönlicher Tüchtigkeit, sondern auch ein Act der Frömmigkeit; er kämpft zur Ehre des Gottes, welchem die Spiele geweiht sind, und jeder Aufwand — sei es an Körperkraft oder Gewandtheit oder selbst Geldmitteln —, welchen er den öffentlichen Spielen angedeihen lässt, ist ein **Gottesdienst**, wobei man nicht vergessen darf, dass die Agonen, welche von den Heroen selbst gegründet waren, einen Theil des Göttercultus ausmachten und durch Gebete, Opfer und sonstiges religiöses Ceremoniell erst ihre eigentliche Weihe erhielten. So sehen wir denn, wie Pindar auch in seinen Ansichten von den öffentlichen Spielen und der ihnen gebührenden Geltung sich von den lautersten religiösen Motiven leiten lässt.

II. Sünde und Schuld [3]).

§. 48.

Es wurde oben gezeigt, dass als eigentliche Quelle aller Tugend und Sittlichkeit die aus der *εὐσέβεια* entspringende *σωφροσύνη* zu betrachten sei, d. h. jene masshaltige Gesinnung, welche sich nie überhebt, die Rechte der Götter und Mitmenschen bescheiden anerkennt und stets die eigenen Begierden im Zaume hält. Den diametralen Gegensatz zu der *σωφροσύνη* bildet nun die *ὕβρις*, jene selbstische, übermüthige Gesinnung, welche allen persönlichen Gelüsten und Begierden die Zügel schiessen lässt, trotzig Götter und Menschen verachtet und dadurch den Neid der Ersteren herausfordert. Es ist, wie schon **Bippart** bemerkt

1) So Pyth. 3, 114: *ἁ δ' ἀρετὰ κλειναῖς ἀοιδαῖς | χρονία τελέθει.* Ol. 8, 5: *μεγάλαν ἀρετὰν θυμῷ λαβεῖν*, und so öfter. Speciell von **körperlicher** Leistung steht *ἀρετά* z. B. Pyth. 10, 23: *χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετᾷ κρατήσαις.* Ferner bedeutet es den durch Tüchtigkeit erlangten **Ruhm** Ol. 7, 89: *πὺξ ἀρετὰν εὑρόντα.* Auch bezeichnet es im Plural mehrfach tüchtige geistige und körperliche Eigenschaften, wie Isthm. 3, 4: *Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται | ἐκ σέθεν.* — 2) Vergl. **Dronke**, die rel. und sittl. Vorst. des Aesch. u. s. w. S. 112. 113. — **Bippart**, Pindar's Leben S. 96. — 3) Vgl. **Scherer**, de Graecorum *ἄτης* notione et indole. Doctordiss. Münster, H. Mitsdörffer. p. 28—30.

hat[1]), charakteristisch für die Natur dieser Gesinnung, wenn Pindar denselben Ausdruck ὕβρις von der Geilheit und Unbändigkeit des Geschlechtstriebes der Esel[2]) und von der wüthigen Gier gefrässiger Schlangen gebraucht.[3]) Diese ungebundene Missachtung von Mass und Schranke, unter deren Einflusse der Mensch egoistischen Sinnes nur sich selbst und sein eigenes Interesse anerkennt, finden wir beispielsweise bei'm Ixion, der, als die Götter ihn ihres Umgangs würdigten, sein hohes Glück nicht zu ertragen vermochte und, von seinem Uebermuthe verleitet, für Here in rasendem Wahnsinn erglühte[4]). Aehnliches gilt von Tantalos: wenn die Götter je einen Sterblichen ehrten, so war ér es; aber er konnte sich im Glücke nicht mässigen und zog sich durch seinen Uebermuth von Zeus schwere Ahndung zu[5]). Hieher gehört auch der Frevel der Koronis, welche selbst nach ihrer Vermählung mit Apollen den Arkader Ischys in unkenscher Liebe umfing[6]). In den bisherigen Beispielen war die ὕβρις gegen die Götter gerichtet; aber auch durch übermüthige Verletzung menchlicher Rechte begeht der Mensch einen strafbaren Uebergriff, der in die Kategorie der ὕβρις gehört, wie z. B. Pelias, indem er dem Iason die ihm gebührende Herrschaft vorenthielt[7]), und der Epeierkönig Augeas, der den Herakles um den bedungenen Lohn betrog und dafür mit seinem Leben büssen musste[8]). Mit Recht warnt daher der Dichter mehrfach vor der ὕβρις und ihren schweren Folgen. 'Die Götter zu lästern', heisst es in der neunten olympischen Ode[9]), 'ist verderbliche Weisheit, und ungebührliche Prahlerei gränzt an Wahnsinn'. Und ferner sagt Pindar: 'Unerreichbare Gelüste zu hegen ist Thorheit[10]); schon manchen Sterblichen hat eitles Selbstvertrauen in den Staub hinabgestürzt[11]); wer hingegen im Glück und Reichthum seinen Uebermuth dämpft, ist der Lobpreisung würdig'[12]). Charakteristisch für das Wesen der ὕβρις sind auch die ihr von Pindar beigelegten Epitheta

1) Pindar's Leben S. 71. Anm. 1. — 2) Pyth. 10, 36: ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων. — 3) Nem. 1, 50: ὕβριν κνωδάλων. — 4) Pyth. 2, 25: εὐμενέσσι γὰρ παρὰ Κρονίδαις | γλυκὺν ἑλὼν βίοτον, μακρὸν οὐχ ὑπέμεινεν ὄλβον, μαινομέναις φρασὶν | Ἥρας ὅτ' ἐράσσατο, τὰν Διὸς εὐναὶ λάχον | πολυγαθέες· ἀλλά νιν ὕβρις εἰς αὐάταν ὑπεράφανον | ὦρσεν. — 5) Ol. 1, 54: εἰ δὲ δή τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποὶ | ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος· ἀλλὰ γὰρ καταπέψαι | μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη· κόρῳ δ' ἕλεν | ἄταν ὑπέροπλον, ἅν οἱ πατὴρ ὕπερ | κρέμασε καρτερὸν αὐτῷ λίθον. — 6) Pyth. 3, 24: ἔσχε τοιαύταν μεγάλαν αὐάταν | καλλιπέπλου λῆμα Κορωνίδος. ἐλθόντος γὰρ εὐνάσθη ξένου | λέκτροισιν ἀπ' Ἀρκαδίας. — 7) Pyth. 4, 111, wo die Worte ὑπερφιάλου ἁγεμόνος ὕβριν auf den Uebermuth des Pelias geben. — 8) Ol. 10, 41, wo die Verblendung des Augeas mit ἀβουλία bezeichnet wird. — 9) Ol. 9, 37: τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς | ἐχθρὰ σοφία, καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ καιρὸν | μανίαισιν ὑποκρέκει. — 10) Nem. 11, 48: ἀπροσίκτων δ' ἐρώτων ὀξύτεραι μανίαι. — 11) Nem. 11, 29: ἀλλὰ βροτῶν τὸν μὲν κενεόφρονες αὖχαι | ἐξ ἀγαθῶν ἔβαλον. — 12) Isthm. 3, 1: εἴ τις ἀνδρῶν εὐτυχήσαις ἢ σὺν εὐδόξοις ἀέθλοις | ἢ σθένει πλούτου κατέχει φρασὶν αἰανῆ κόρον, | ἄξιος εὐλογίαις ἀστῶν μεμῖχθαι.

κελαδεννά[1]) und θρασύμυθος[2]), von denen jenes den ungezügelten Wortschwall, dieses die frechen und verwegenen Reden des ὑβριστικός treffend bezeichnet.

§. 49.

Vor Allem aber tritt uns jetzt die Frage entgegen: wie entsteht denn nach pindarischer Vorstellung die Schuld und sittliche Verblendung im Menschen, und wie verhält sich die oben besprochene ὕβρις zu der ἄτη? So viel ich abzusehen vermag, verhält sich die Sache so. Der Mensch hat, wie wir oben[3]) gesehen haben, das Recht der vollen, freien sittlichen Selbstbestimmung und besitzt daher das Vermögen, seinen ganzen geistigen Gehalt selbständig zum äusseren Ausdruck zu bringen oder, mit anderen Worten, aus sich selbst heraus seinen Charakter zu bilden. In engster Beziehung und Verknüpfung mit dieser Freiheit und Ursprünglichkeit des menschlichen Willens steht aber die Verantwortlichkeit des Individuums für seinen sittlichen Wandel, daher der Mensch in demselben Momente, wo er die ὕβρις in sich aufkommen lässt, der Strafe der Götter verfällt; denn diese sind, wie wir bei der Besprechung des φθόνος θεῶν ebenfalls schon dargethan haben[4]), die Hüter und Wächter der Sittlichkeit und dürfen keinerlei Missachtung des Sittengesetzes dulden. So bald demnach der Mensch ὕβρις begeht, schlagen ihn die Götter mit Blindheit und Bethörung (ἄτη) und versetzen ihn dadurch in einen Zustand, wo in Folge seiner Leidenschaft seine Begriffe sich verwirren[5]), und er Gutes und Böses so wenig mehr zu unterscheiden vermag, dass er der Schuld verfällt. Diese Bethörung wird auch wohl als von einem feindlichen sinnverwirrenden Dämon ausgehend gedacht, der den Menschen in Schuld verstrickt, wie es von der Koronis heisst, dass ein Dämon sie zur Untreue verlockt und in's Verderben gestürzt habe[6]). Die Sache scheint also só zu liegen, dass der Mensch die ὕβρις frei aus sich heraus entwickelt, dann aber die Götter ihn mit Blindheit (ἄτη) schlagen, in Folge deren er sündigt und Strafe verwirkt, so dass demnach die ὕβρις als die Quelle der ἄτη zu bezeichnen ist[7]). So heisst

1) Isthm. 4, 8: *κελαδεννᾶς ὕβριος*. Dazu Dissen: de strepitu verborum insolentium accipe. — 2) Ol. 13, 10: *Ὕβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον*. — 3) S. oben §. 8. — 4) S. oben §. 41. — 5) Ol. 7, 30: *αἱ δὲ φρενῶν ταραχαὶ | παρέπλαγξαν καὶ σοφόν*. — 6) Pyth. 3, 34: *δαίμων δ' ἕτερος | ἐς κακὸν τρέψαις ἐδαμάσσατό νιν*. Dazu Dissen: 'Malum fatum, infestus daemon, ad culpam qui illexerat, domuit eam, h. e. nefaria insania feminae fuit etiam interitus causa, quo Diana eam multavit. Constat enim magnam caecitatem mentis et insaniam, qua homo in apertam perniciem ruit, veteribus a daemonis vi adversa derivari, qui mentem perturbaverit.' Indess liesse sich hier vielleicht *δαίμων ἕτερος* auch als die dem Frevler feindliche Gottheit fassen. — 7) So auch Scherer a. a. O. p. 29: Fons *ἄτης* inprimis nominatur *ὕβρις*.

es vom Ixion, die *ὕβρις* habe ihn in endlose Bethörung (*αὐάτα*) gestürzt[1]), wo zugleich der Ausdruck *αὐάτα* als Synonymum von *ἄτη* zu beachten ist. Uebrigens bezeichnet *ἄτη* nicht nur die Verblendung des Frevlers, sondern mitunter auch das aus dem Frevel entspringende Verderben, also die Strafe, wie es vom Heere der Argiver heisst, es sei gegen den Willen des Zeus und mit Verachtung der Aussprüche des Amphiaraos seinem offenen Verderben (*ἄτα*) entgegengestürmt[1]); und vom Tantalos lesen wir, er habe durch seinen Uebermuth furchtbare Strafe (*ἄτα*) verwirkt, welche Zeus in Gestalt eines Steines über ihn verhängt habe[2]). In sprachlicher Hinsicht ist ausserdem noch zu bemerken, dass neben *ὕβρις* bei Pindar auch noch der Ausdruck *κόρος* vorkommt, der, wie das lateinische fastidium, die Bedeutungen Uebermuth und Ekel in sich vereinigt. Indess sind *ὕβρις* und *κόρος* keineswegs völlig synonym, wie schon daraus hervorgeht, dass Pindar die *ὕβρις* als Mutter des *κόρος* bezeichnet[3]), was nach Bippart's richtiger Bemerkung nichts Anderes heisst, als dass aus der masslosen Befriedigung jeder Begierde Ueberdruss entsteht, den Pindar mehrfach als Quelle der Sünde bezeichnet. — Uebrigens tritt die *ὕβρις* bei Pindar in verschiedenen Formen auf, wie schon die oben angeführten Beispiele lehren: bald äussert sie sich als hinterlistige Täuschung, wie sie Augeas gegen Herakles verübte[5]); bald als niedrige, gemeine Gesinnung, welche hohe und edle Gaben aus der Götter Händen nicht zu würdigen weiss und, die göttliche Majestät missachtend, das Niedrige und Nichtige vorzieht, wie Koronis aus Liebe zu einem Sterblichen am Apollon Treubruch beging[6]); bald wieder als frevlerischer Uebermuth, der die Wohlthaten der Götter missbraucht, wie Tantalos, welcher seinen sterblichen Genossen Nektar und Ambrosia brachte, um ihnen Unsterblichkeit zu verschaffen[7]); endlich noch als verblendete Missachtung der Seher und der göttlichen Auspicien, durch welche die Argiver sich bei ihrer Expedition gegen Theben in's Verderben stürzten[8]).

Viele ernste Warnungen vor der *ὕβρις* und ihren Folgen fin-

---

1) Pyth. 2, 28: *ἀλλά νιν ὕβρις εἰς αὐάταν ὑπεράφανον | ὦρσεν.* — 2) Nem. 9, 21: *φαινομέναν δ' ἄρ' ἐς ἄταν σπεῦδεν ὅμιλος ἱκέσθαι.* — 3) Ol. 1, 56: *κόρῳ δ' ἕλεν | ἄταν ὑπέροπλον, ἅν οἱ πατὴρ ὕπερ | κρέμασε καρτερὸν αὐτῷ λίθον.* — 4) Ol. 13, 10: *Ὕβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον.* Aehnlich Herodot 8, 77 in einem Orakel: *Κόρον, Ὕβριος υἱόν.* Bemerkenswerth ist es aber, wenn Solon gerade umgekehrt den *κόρος* zum Vater der *ὕβρις* macht. Fr. 8 Bergk: *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 330. — 5) Ol. 10, 34 ff. Bippart S. 72 mit Anm. 3. Scherer p. 29. 30. — 6) Pyth. 3, 24 ff. — 7) Ol. 1, 60: *ἀθανάτων ὅτι κλέψαις | ἁλίκεσσι συμπόταις | νέκταρ ἀμβροσίαν τε | δῶκεν, οἷσιν ἀφθίτους | θῆκεν.* Die letzten Worte schreibe ich so mit Hartung, der mit Recht den Gedanken fordert, dass Tant. die Götter dadurch beleidigte, dass er den Menschen Nektar und Ambrosia brachte, und also ähnlich frevelte wie Prometheus und Asklepios. — 8) Nem. 9, 18 ff.

den sich bei P., wohin u. a. folgende gehören: 'Schon manchen Hoffärtigen beugte die Gottheit[1]); frevlerische Gewalt stürzt zuletzt den Uebermüthigen[2]); wer gleich Tantalos frevelnd den Göttern zu entgehen hofft, irrt sich'[3]); ja der Einzelne stürzt oft wie Koronis durch seine Schuld Viele mit sich in's Verderben, gleichwie die Flamme, aus einem einzigen Funken anwachsend, sich auf das Gebirge stürzt und ganze Waldungen vernichtet[4]). Doch indem ich von der Bestrafung der ὕβρις rede, berühre ich schon den Inhalt des folgenden Abschnitts, der von der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit handelt, und zu welchem ich hiermit übergehe.

III. Die vergeltende göttliche Gerechtigkeit. — Das Leben nach dem Tode.

§. 50.

Auf die im Vorhergehenden angestellte Untersuchung über die pindarischen Begriffe der Tugend und Sünde folgt jetzt in natürlichem Anschluss eine Betrachtung der Ansichten Pindar's von der Unsterblichkeit und dem Leben nach dem Tode, insofern im jenseitigen Dasein dem Menschen die Vergeltung für seinen irdischen Wandel zu Theil wird. Als passendster Ausgangspunkt für die folgende Auseinandersetzung bietet sich die Idee der göttlichen Gerechtigkeit dar.

In der That spricht Pindar diese Idee ausdrücklich aus[5]). 'Die Gottheit,' lesen wir in der achten olympischen Ode, 'erhört die Gebete der Menschen um ihrer Frömmigkeit willen[6])'. Und ferner sagt Pindar: 'Rhadamanthys ist glücklich, weil er untadligen Sinnes war und sich nicht an Betrug und Ränken erfreute[7]); länger blüht das Glück den Gottesfürchtigen; denen aber, die von Gemüth gottlos sind, bleibt es nicht das ganze Leben hindurch treu'[8]). Auch den Reichthum segnen die Götter nur, wenn er einem Gerechten zu Theil wird. 'Allgewaltig,' lautet der Eingang der fünften pythischen Ode, 'ist der Reichthum, wenn ein Mann von unbefleckter Tugend ihn durch des Geschickes Gunst heimführt.'[9]) Und in der siebenten isthmischen Ode heisst

1) Pyth. 2, 51: (θεὸς) ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν. — 2) Pyth. 8, 15: βία δὲ καὶ μεγάλαυχον ἔσφαλεν ἐν χρόνῳ. — 3) Ol. 1, 64: εἰ δὲ θεὸν ἀνήρ τις ἔλπεταί τι λαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτάνει. — 4) Pyth. 3, 35: καὶ γειτόνων | πολλοὶ ἐπαῦρον, ἀμᾷ δ' ἔφθαρεν· πολλὰν ὄρει πῦρ ἐξ ἑνὸς | σπέρματος ἐνθορὸν ἀΐστωσεν ὕλαν. — 5) Vgl. zum Folgenden: Dronke, die rel. u. sittl. Vorst. des Aesch. u. Soph. S. 107 unten. 108. Bippart, Pindar's Leben S. 37. unt. — 6) Ol. 8, 8: ἄνεται δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λιταῖς. — 7) Pyth. 2, 73: ὁ δὲ Ῥαδάμανθυς εὖ πέπραγεν, ὅτι φρενῶν | ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον, οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρπεται ἔνδοθεν. — 8) Isthm. 3, 5: ζώει δὲ μάσσων ὄλβος ὀπιζομένων, πλαγίαις δὲ φρένεσσιν | οὐχ ὁμῶς πάντα χρόνον θάλλων ὁμιλεῖ. — 9) Pyth. 5, 1: ὁ πλοῦτος εὐρυσθενής, | ὅταν τις ἀρετᾷ κεκραμένον καθαρᾷ | βροτήσιος ἀνὴρ πότμον παραδόντος αὐτὸν ἀνάγῃ.

es, zunächst mit Beziehung auf die, welche den Heldentod für das Vaterland sterben: 'Ehre winkt den Wackeren und Guten'[1]). Die, welche der Eidestreue sich befleissigen, sind die Lieblinge der Götter[2]); die Götter sind denen treu, die sie einmal als gerecht erkannt haben[3]); wer seine Seele ganz frei von Sünde erhält, wandelt den Pfad des Zeus zur Burg des Kronos[4]). — Die Sünder hingegen erdulden grausige Qual[5]); Frevel, die hier auf der Oberwelt begangen sind, richtet Einer unter der Erde, mit unwiderruflicher Strenge das Urtheil verkündend[6]). An andern Stellen ist es die rächende Nemesis, der Pindar den schuldigen Frevler verfallen lässt. Sie ist, wie Bippart sich ausdrückt[7]), die Personification des göttlichen Unwillens über die Sünden der Menschen und der daraus hervorgehenden Nothwendigkeit der Strafe; unerbittlich verfolgt sie den Schuldigen, daher Pindar ihr das Epitheton *ὑπέρδικος* beilegt, und die Hyperboreer werden von dem Dichter glücklich gepriesen, weil sie wegen ihres gerechten Wandels dem Bereiche der Nemesis entronnen sind[8]). Ein warnendes Beispiel, wie die Götter die menschliche *ὕβρις* bestrafen, bietet Tantalos. 'Wenn die Herrscher des Olymps,' singt Pindar in der ersten olympischen Ode, 'je einen Sterblichen ehrten, so war es Tantalos; aber er vermochte sein hohes Glück nicht zu ertragen und verfiel für seinen Uebermuth unmässiger Strafe, welche der Vater Zeus in Gestalt eines Felsblocks über ihn verhängte, den er stets vergeblich vom Haupte zu wälzen sich abmüht.'[9]) Bald wieder ist es die Erinnys, welche den Frevler verfolgt, wie bei'm Oedipus, den ein dunkles Verhängniss (daher *μόριμος υἱός*[10])) zum Vatermorde treibt, welchen die Erinnys dadurch rächt, dass sie die Söhne des Oedipus zum Wechselmorde anstachelt[11]).

§. 51.

Diesen Ansichten von der vergeltenden Gerechtigkeit der Götter entsprechen nun auch die pindarischen Vorstellungen von dem

1) Isthm. 7, 26: *τιμὰ δ' ἀγαθοῖσιν ἀντίκειται.* — 2) Ol. 2, 65: *τιμίοις θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις.* Vgl. Nägelsbach, hom. Theol. S. 245. — 3) Nem. 10, 54: *καὶ μὰν θεῶν πιστὸν γένος.* — 4) Ol. 2, 68: *ὅσοι δ' ἐτόλμασαν — — ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν | ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν.* — 5) Ol. 2, 67: *τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.* — 6) Ol. 2, 58: *τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ | ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ | λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ.* — 7) Pindar's Leben S. 38, Anm. 2. — 8) Pyth. 10, 42: *πόνων δὲ καὶ μαχᾶν ἄτερ | οἰκέοισι* (näml. *οἱ Ὑπερβόρεοι*) *φυγόντες | ὑπέρδικον Νέμεσιν.* — 9) Ol. 1, 56: *κόρῳ δ' ἕλεν* (*Τάνταλος*) *ἄταν ὑπέροπλον, ἅν οἱ πατὴρ ὕπερ | κρέμασε καρτερὸν αὐτῷ λίθον, | τὸν αἰεὶ μενοινῶν κεφαλᾶς βαλεῖν εὐφροσύνας ἀλᾶται.* — 10) Ol. 2, 38. — 11) Ol. 2, 41: *ἰδοῖσα δ' ὀξεῖ' Ἐριννύς | ἔπεφνέ οἱ σὺν ἀλλαλοφονίᾳ γένος ἀρήιον.* Ueber die pindarische Auffassung der Oedipussage, bei der freilich Manches unklar bleibt, s. Schneidewin, Einl. zum Oed. Tyr. S. 23. 24 (1. Aufl.)

Leben nach dem Tode. Fragen wir zunächst, auf welcher Basis Pindar's Unsterblichkeitsglaube fusse, so lautet die Antwort: auf der Ueberzeugung, dass dem Menschen ein Göttliches und Ewiges innewohnt.[1] Dies erhellt deutlich aus folgendem Fragmente eines Threnos: 'Zwar verfällt der Leib dem übermächtigen Tode; aber die Gestalt (*εἴδωλον*) des Daseins lebt fort, weil sie allein den Göttern entstammt; so lange die Glieder des Körpers thätig sind, schlummert sie; schläft aber der Körper, so zeigt sie oft im Traume die nahende Entscheidung freudiger und schlimmer Dinge'.[2] Wenn ich die Stelle recht verstehe, so ist Pindar's Meinung folgende. Die Seele ist himmlischen Ursprungs und wurde von den Göttern zur Erde hinabgesandt, wo sie sich mit dem aus irdischem Stoffe gebildeten und daher den Todeskeim in sich tragenden Körper vereinigte. Der Körper ist also als Materie vergänglich; hingegen die des Stoffes entbundene, gleichsam verklärte Gestalt des Menschen lebt nach dem Tode des Körpers unvergänglich fort. Dieses Göttliche wird, so lange es an die körperliche Maschine gekettet ist, an seiner freien Entfaltung gehindert und tritt vor dem animalischen Lebensprocesse in den Hintergrund. So lange daher der Körper wacht und seine Glieder thätig sind, scheint das Göttliche zu schlummern; wenn aber der Körper schläft, dann regt sich die göttliche Natur im Menschen und verkündet oft in prophetischen Träumen kommende Dinge.

Einen vortrefflichen Commentar zu dem obigen pindarischen Fragmente bietet eine Strophe aus Schiller's lyrisch-didaktischem Gedichte 'das Ideal und das Leben', welche Pindar's Gedanken in so überraschender Weise treffend wiedergiebt, dass man glauben sollte, Schiller habe die pindarischen Worte vor Augen gehabt. Ich kann mich daher nicht enthalten, die fragliche Strophe hieherzusetzen, obwohl sie bereits von Dronke angezogen ist. Sie lautet:

Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunk'le Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch!
Flieht aus dem engen, dumpfen Leben
In des Ideales Reich!

---

1) Vgl. Dronke, die rel. und sittl. Vorst. etc. S. 110. — 2) Fr. 108: *σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, | ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον | ἐκ θεῶν· εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὑδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις | δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.* Vgl. Nägelsbach (nachhom. Theol. S. 405), der darauf aufmerksam macht, dass in dieser Stelle die Seele ganz nach orphischer Weise als etwas dem Leibe ursprünglich Fremdes, in ihn Hineingekommenes, nicht mit ihm Zusammenwirkendes betrachtet werde, wesshalb sie denn auch im Tode sich von ihm trenne.

Schiller stellt hier die materielle, sinnliche Welt dem Reiche der Gestalten (Formen, Ideen) entgegen, in welchem allein die wahre Schönheit zu finden ist[1]). Hier im realen Leben ist das Schöne getrübt durch den Beisatz des Materiellen, Irdischen; die eigentliche Heimath des Schönen, das Reich der idealen Schönheit ist droben der Olymp, wo die von den Fesseln der Materie befreiten 'Gestalten' göttlich unter Göttern wandeln[2]). Allerdings schreibt der deutsche Dichter die obigen Worte von einem etwas anderen Standpunkte aus, als der griechische Dichter des Threnos die seinigen. Schiller als ästhetischer Didaktiker fasst den Olymp als Sitz der idealen Schönheit; Pindar hingegen spricht als Threnetiker vom religiösen Standpunkt aus und betrachtet den Olymp als den Aufenthaltsort der frommen Seelen nach dem Tode. Das Gemeinsame der schiller'schen Strophe und des pindarischen Fragments liegt aber in dem Gegensatze zwischen der Beschränktheit der irdischen Welt, wo das Göttliche unter den Banden des sterblichen Körpers seufzt, und der Herrlichkeit des olympischen Daseins, wo jene Bande gefallen sind, und das rein Geistige, Göttliche zur freien, ungehinderten Entfaltung gelangt.

Für unseren Zweck hat das pindarische Fragment jedenfalls die Bedeutung, dass Pindar's Ueberzeugung von einem Göttlichen und Ewigen, welches im Menschen schlummert, unzweifelhaft aus demselben, hervorgeht.

§. 52.

Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung der pindarischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Von vorn herein ist hier festzuhalten, dass Pindar diese seine Lehre mit orphisch-pythagoreischen Ingredienzien versetzt hat, indem er die aus Aegypten stammende Lehre von der Metempsychose oder Seelenwanderung adoptirte. Die darauf bezügliche Hauptstelle findet sich in der zweiten olympischen Ode. Sie lautet: 'Diejenigen, welche dreimal hier und dort ihre Seele frei von Sünde zu erhalten vermochten, wandeln den Pfad des Zeus zur Burg des Kronos'[3]). Pindar hat hier, wie schon Nägelsbach bemerkt hat[4]), drei Elemente verschmolzen, und zwar ein homerisches, orphisches und eleusinisches: die Metempsychose und Palingenesie ist orphisch,

1) Vgl. K. Hoffmeister, Schiller's Leben, Geistesentwicklung und Werke: 3. Theil. S. 138. — 2) Die schiller'sche Gestalt erinnert zugleich lebhaft an den Begriff der Idee (εἶδος), wie ihn Platon in der Ideenlehre aufstellt; sie ist die von der Materie gleichsam abgelöste ideelle Form, aus deren Mischung mit dem Substrat der Materie die Erscheinungen der sichtbaren Welt hervorgehen. — 3) Ol. 2, 68: ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρὶς | ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν | ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν. Vgl. Dronke a. a. O. S. 110. 111. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 325. — 4) Nachhom. Theol. S. 406. 413; wo Nägelsbach zugleich bemerkt, dass die Tragiker von dem Troste einer seligen Unsterblichkeit gänzlich schweigen.

die Seligkeit der Frommen eleusinisch, während die Insel der Seligen auf homerische Vorstellungen zurückgeht. Ohne Zweifel verband Pindar mit dieser Verschmelzung die Absicht, seinem Volke eine Unsterblichkeitslehre zu schaffen, welche sich möglichst an die volksthümlich homerischen Vorstellungen anlehnte, durch den Zusatz orphisch-pythagoreischer und eleusinischer Elemente aber veredelt und in sittlicher Beziehung wirksamer gemacht würde. — Der unzweifelhafte Sinn jener Stelle ist aber dér, dass die aus dem Körper abgeschiedene Seele zum Hades hinabsteigt und hier von Rhadamanthys gerichtet wird; im zehnten Jahre kehrt sie sodann durch Palingenesie in einen sterblichen Körper und in das irdische Leben zurück, um abermals in den Hades hinabzusteigen. Hat sie auf diese Weise dreimal die irdische Laufbahn durchmessen und sich dreimal in ihrer Doppelheimath (*ἑκατέρωθι*, auf der Erde und im Hades) sündlos gehalten, so gelangt sie endlich zur Burg des Kronos, d. h. zur Behausung der Seligen, deren Herr und König Kronos ist, wie schon bei Hesiod[1]). — Wir sehen also nach Pindar die Seele in einem Kreislaufe begriffen, indem sie dreimal die Stadien des Lebens und des Todes durchläuft und eine dreimalige Prüfung besteht; ähnlich, wie bei Platon im Phädros[2]) die Seelen, wenn sie ihr erstes Leben durchlaufen haben, entweder im Hades Läuterungsstrafen nach Art des Fegefeuers erdulden oder an einen himmlischen Ort gelangen, darauf aber zum zweiten Male in's Leben eintreten und erst nach zehntausend Jahren befiedert in ihre Heimath zurückkehren, mit Ausnahme der philosophischen Seele, welche schon im dritten Jahrtausend, wenn sie dreimal nach einander dasselbe Leben gewählt hat, ihre volle Befiederung erlangt und in die Höhen des Himmels aufsteigt, um die ewigen Urbilder des Göttlichen zu schauen. — Hieher gehört auch noch das folgende pindarische Fragment: 'Die Seelen derer, von welchen Persephone Sühnung für alte Schuld empfangen hat, entlässt sie im neunten Jahre wieder hinauf zum Sonnenlicht; aus diesen gehen wackere Könige und kraftgewaltige, hochweise Männer hervor, und von der Nachwelt werden sie als göttliche Heroen gepriesen.'[3]) Man sieht, dass Pindar hier nur an zwei, nicht an drei Seelenwanderungen denkt. Uebrigens liegt dieser ganzen Vorstellung wohl die Idee der göttlichen Gnade und Langmuth zum Grunde, welche nicht will, dass der Sünder rettungslos verderbe, sondern ihn nach überstandener Läuterung einen neuen Wandel beginnen lässt und ihm dadurch den Weg zum Lande der Seligen bahnen hilft.[4])

1) Opera et dies 168 Göttl.: *ἐς πείρατα γαίης, | τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 102. — 2) Phaedr. p. 248 E. 249. — 3) Fr. 110: *οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος | δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ | ἀνδίδοι ψυχὰς πάλιν, | ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγανοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι | ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.* — 4) Vgl. Bippart a. a. O. S. 38.

§. 53.

Wir gehen zu Pindar's Vorstellungen von der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen über. Was zunächst die letztere betrifft, so malt der Dichter das Loos der Verdammten mit den schwärzesten Farben aus. 'Die Sünder', heisst es in einer schon oben angezogenen Stelle[1]), 'erdulden grausige Qual'. Und weiter lautet das Bruchstück eines Threnos: 'Die Seelen der Verruchten und Gottlosen fahren auf jäh abstürzendem Pfade in den Schlund des Erebos hinab, wo die träg schleichenden Ströme der finsteren Nacht verpestenden Qualm aushauchen'.[2]) 'Die Seelen der Verdammten', heisst es in einem andern Fragmente der Threnen, 'umschweben unterhalb des Himmels die Erde unter tödtlicher Qual und in den unentrinnbaren Banden des Jammers'.[3]) Mit den glänzendsten Farben hingegen schildert der Dichter den Aufenthaltsort der Seligen und die Wonne ihres Daseins. 'Den Seligen', singt er, 'leuchtet dort unten die Sonne in ihrer Pracht, wenn hier oben uns Nacht umfängt; auf der Flur, welche die Stadt der Seligen umgiebt, blühen purpurne Rosen, und schattige Weihrauchbäume prangen dort mit goldenen Früchten; weithin dehnt sich ein blumenduftendes Gefilde aus, welches mit Fruchtbäumen und Blüthenhainen bedeckt ist, und wo wellenlose Flüsse mit glattem Wasserspiegel die Landschaft durchgleiten'.[4]) Auch über das Thun und Treiben der Seligen giebt uns die folgende Strophe desselben Fragments Auskunft. 'Einige', heisst es, 'ergötzen sich am Tummeln der Rosse und an Ringübungen, Andere am Brettspiel und Leierklang; im Ueberfluss lachen ihnen die herrlichsten Güter entgegen, und liebliche Düfte durchströmen die Luft, weil auf den Altären der Götter stets mannigfaches Räucherwerk sich vermischt mit der weithin leuchtenden Flamme'[5]). Während Pindar hier, wie man sieht, den Aufenthaltsort der Seligen in den Hades verlegt, versetzt er ihn in einem andern Fragmente der Threnen nach dem Olymp, indem er sagt: 'Die Seelen

1) Ol. 2, 67: *τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.* — 2) Fr. 107 B. Plut. de occulto viv. c. 7: *ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοσίως βεβιωκότων καὶ παρανόμων ὁδός ἐστιν εἰς ἔρεβός τε καὶ βάραθρον ὠθοῦσα τὰς ψυχάς, ἔνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον | βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί.* — 3) Fr. 109: *ψυχαὶ δ' ἀσεβέων ὑπουράνιοι | γαίᾳ πωτῶνται ἐν ἄλγεσι φονίοις | ὑπὸ ζεύγλαις ἀφύκτοις κακῶν.* — 4) Fr. 106: *τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω, | φοινικορόδοις δ' ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν | καὶ λιβάνῳ σκιαρὸν καὶ χρυσέοις καρποῖς βεβριθός· [πεδίον δὲ δενδρέων σφιν | αἰὲν εὐκάρπων καὶ ἀνθηρῶν σκιαρῶν τ' ἀναπέπταται τεθαλὸς ἀνθέμοισιν, | κὰν τοῖς ποταμοί τινες ἄκλυστοί τε καὶ | λεῖοι διὰ γᾶν ῥείουσιν].* Die eingeklammerten Worte habe ich nach Hartung eingefügt, der sie nach Plutarch de occ. viv. c. 7 metrisch geformt hat. — 5) Fr. 106, v. 4 ff.: *καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοις τε, τοὶ δὲ πεσσοῖς, | τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δέ σφισιν εὐανθὴς ἅπας τέθαλεν ὄλβος· | ὀδμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται | αἰεὶ θύα μιγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 406.

der Seligen wohnen im Himmel und besingen dort den erhabenen, seligen Gott in Hymnen'.[1]) Diese von der obigen abweichende Vorstellung ist wohl nur als eine poetische Licenz aufzufassen, über die man mit dem Dichter, qui nil molitur inepte, nicht rechten darf. Neben der traditionellen Mythe, welche den Wohnort der Seligen in den Hades verlegt, tauchte allmählich jene andere, von den Philosophen ausgehende Vorstellung auf, nach welcher sie im Himmel in der Gemeinschaft der Götter leben, und die auch von den Dichtern, wie hier von Pindar, adoptirt wurde. Dissen läugnet freilich die Möglichkeit, dass ein lyrischer Dichter zu Pindar's Zeit eine solche Vorstellung habe aufnehmen können, und äussert sogar Zweifel an der Aechtheit des betreffenden Fragments, indem er sagt[2]): 'Vehementer dubito locum, ut legitur, a Pindaro profectum. Non est Pindaricum in coelo vivere piorum animas, quod philosophus isto tempore dicere potuit, poeta lyricus qualis Pindarus non potuit, qui Orcum et Elysium laudat, neque alias sedes piorum agnoscit quam has mythicas universo populo creditas; apud philosophos autem Pythagoreos, Platonem, alios finita migratione in sideribus habitant animae. Postea res etiam in poesin illata.' Ich theile die obigen Bedenken Dissen's rücksichtlich der Aechtheit des Fragments nicht und nehme keinen Anstand, es für pindarisch zu halten, wobei ich den Leser an die oben[3]) besprochene, nahe an die platonische Lehre im Phädros streifende pindarische Idee der Metempsychose erinnere, von der auch der ursprüngliche Volksglaube nichts wusste, und welche der Dichter aus mystisch-philosophischen Doctrinen zu adoptiren für gut befand. Ich wenigstens gestehe nicht zu begreifen, warum ein Dichter, der die entlegene und von aller Tradition abweichende Idee der Seelenwanderung adoptirt hat, nicht auch die viel näher liegende und ebenfalls von den Philosophen gebotene Vorstellung von einem Aufenthalt der Seelen bei den Göttern, in deren Gemeinschaft doch nach der traditionellen Mythe auch die apotheosirten Heroen lebten, zu der seinigen machen konnte, zumal wenn poetische Intentionen, welche wir jetzt nicht mehr abzusehen vermögen, es ihm geboten.

Am glänzendsten endlich malt Pindar die Glückseligkeit der Frommen in seiner hochpoetischen Schilderung des Elysions oder der seligen Inseln aus, welche zum Schluss dieses Abschnitts hier ihre Stelle finden möge. Sie lautet[4]): 'Den Frommen

1) Fr. 109, v. 4: *εὐσεβέων (ψυχαὶ) δ' ἐπουράνιοι ναίοισαι | μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις.* — 2) Pindari carmina. Sect. II. p. 651. — 3) S. §. 52. — 4) Ol. 2, 61: *ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεί, | ἴσαις θ' ἀμέραις ἅλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον | ἐσλοὶ δέκονται βίοτον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ | οὐδὲ πόντιον ὕδωρ | κεινὰν παρὰ δίαιταν· ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις | θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν νέμονται | αἰῶνα. — ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρὶς | ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν | ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων | νᾶσος ὠκεανίδες | αὖραι περιπνέοισιν·*

leuchtet bei Tage und bei Nacht das Sonnenlicht, und sie geniessen stets ein müheloses Dasein; nicht durchfurchen sie bei so harmlosem Leben das Erdreich noch die Fluthen des Meeres, sondern bei den Lieblingen der Götter, welche an tugendhaftem Wandel sich erfreuten, verrinnen thränenlos ihre Tage. — Wer es dreimal vermocht hat, hier und dort die Seele sündlos zu erhalten, der wandelt den Pfad des Zeus zur Kronosburg, zur Insel der Seligen, wo die Lüfte des Meeres ihn umsäuseln, und wo am Lande an prangenden Bäumen und im Gewässer, das sie nährt, duftige Goldblumen erglühen, aus welchen die Seligen sich Kränze flechten, mit denen sie Häupter und Arme umwinden'. Das ist die selige Wonne des Elysions, welche nach der Verheissung unseres frommen Dichters dereinst der Frommen und Gerechten harrt!

ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,.| τὰ μὲν χερσόθεν ἐπ' ἀγλαῶν δενδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει, | ὅρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνοις. Vgl. Preller, griech. Mythol. I, 508. — O. Müller, Gesch. der griech. Lit. I, 415. — Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 406.

Fünftes Capitel.

Praktische Tugendlehre.

§. 54.

Nachdem im vorhergehenden Capitel die Begriffe der Tugend und Sünde im Allgemeinen ihre Erklärung gefunden haben, gehen wir jetzt zu einer schliesslichen Betrachtung der einzelnen Pflichten über, welche dem Menschen in seinen besondern Verhältnissen theils nach aussen hin, theils seinem eigenen Selbst gegenüber obliegen, und deren praktische Uebung die pindarische Ethik fordert. Diese Pflichten lassen sich passend in vier Classen bringen und zwar:

I. Pflichten des Menschen gegen die Götter.
II. Pflichten des Bürgers gegen das Vaterland.
III. Pflichten des Menschen gegen den Mitmenschen.
IV. Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Da die Pflichten gegen die Götter schon oben[1]) zur Besprechung gekommen sind, so gehen wir sofort zu den Pflichten des Bürgers gegen das Vaterland über, von denen freilich auch schon oben[2]) Manches berührt ist, was hier nur einer kurzen Recapitulation bedarf. Da, wie gezeigt wurde, innerer Frieden eine wesentliche Bedingung der staatlichen und bürgerlichen Wohlfahrt ist, so soll jeder Bürger die Ruhe im Staate zu befördern suchen und Hader und Streit aus seinem Herzen verbannen[3]). In Zeiten der Noth, wo der Krieg über das Vaterland hereinbricht, stirbt der wackere Bürger freudig den Opfertod für dasselbe[4]), woraus ihm die höchste Ehre erwächst[5]). Daher frommt es der Jugend, sich in gefahrvollem Kampfe mit rühmlichem Muthe zu waffnen[6]), da muthige Begeisterung und umsichtige Besonnenheit schon Manchen erretteten[7]), während Feigheit entehrt, so dass der Besiegte beschämt und kleinlaut einherschreitet und seinen

1) S. §. 44 f. — 2) S. §. 30. — 3) Fr. 86: τὸ κοινόν τις ἀστῶν ἐν εὐδίᾳ τιθεὶς | ἐρευνασάτω μεγαλάνορος Ἀσυχίας τὸ φαιδρὸν φάος | στάσιν ἀπὸ πραπίδος ἐπίκοτον ἀνελών. — 4) Fr. 56: κλῦθ', Ἀλαλὰ Πολέμου θύγατερ, | ἐγχέων προοίμιον, ᾇ θύεται | ἄνδρες (ὑπὲρ πόλιος) τὸν ἱρόθυτον θάνατον. Vergl. oben §. 30. — 5) Isthm. 7, 26: τιμὰ δ' ἀγαθοῖσιν ἀντίκειται κτὲ. — 6) Pyth. 2, 63: νεότατι μὲν ἀρήγει θράσος | δεινῶν πολέμων. — 7) Fr. 216: τόλμα τέ μιν ζαμενὴς καὶ σύνεσις πρόσκοπος | ἐσάωσεν.

Freunden nicht unter die Augen zu treten wagt [1]). Keine Schande aber ist grösser als die, vom feindlichen Speere in den Rücken getroffen zu werden, daher Zeus, um den vom Periklymenos hart bedrängten Amphiaraos vor dieser Schande zu schützen, die Erde spaltet und ihn mit seinem Gespann von der Tiefe verschlingen lässt [2]).

Dass auch sonst der Bürger sich und seine Habe den Interessen des Vaterlandes opfern und namentlich durch seinen Reichthum dasselbe verherrlichen muss, indem er ihn auf öffentliche Spiele verwendet, haben wir schon oben gesehen [3]).

§. 55.

Wir gehen zu den Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen über. Dahin gehört vor Allem die Pflicht der Dankbarkeit für erwiesene Wohlthaten, welche dem Menschen um so mehr eingeschärft werden muss, weil er von Natur geneigt ist, empfangene Wohlthaten bald zu vergessen. 'Die alte Wohlthat schläft', heisst es in der siebenten isthmischen Ode; 'denn uneingedenk sind die Sterblichen dessen, was nicht durch die Blüthe der Dichtkunst verherrlicht wird' [4]). Der Dichter, welcher im Vorhergehenden die Glanzpunkte und Grossthaten der thebanischen Vorzeit aufgezählt hat, meint hier zunächst allerdings den Undank der Epigonen, den wieder gut zu machen ihm als ein officium poetarum erscheint; indem er aber den Gedanken als allgemeine Sentenz hinstellt, bezeichnet er zugleich die Undankbarkeit als eine dem Menschen angeborne Charakterneigung. Als abschreckendes Beispiel des Undankes aber wird Ixion hingestellt, der, als er, gegen seinen Schwäher Deioneus die Hand erhebend, den ersten Mord begangen hatte und Niemand ihn sühnen wollte, den Zeus um Gnade anflehte und von ihm nicht nur gesühnt, sondern auch in den Olymp aufgenommen und zum Tische der Götter zugelassen wurde. Er aber übte den schnödesten Undank und wollte in frechem Gelüste sogar die Gattin des Donnerers umarmen, worauf dieser ihn in den Tartaros schleuderte und auf ein geflügeltes Rad flechten liess. Daher ruft denn Ixion jedem Sterblichen die ernste Mahnung zu: dass er seinem Wohlthäter mit freundlicher Vergeltung sich nahen solle [5]).

Rücksichtlich des Verhaltens gegen Freund und Feind gilt natürlich auch für die pindarische Ethik der Satz des hellenischen

1) Fr. 214: *νικώμενοι γὰρ ἄνδρες ἀγρυξίᾳ δέδενται οὐ φίλων ἐναντίον ἐλθεῖν.* — 2) Nem. 9, 24: *ὁ δ' Ἀμφιάρῃ σχίσσαις κεραυνῷ παμβίᾳ | Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, κρύψεν θάμ' ἵπποις, | δουρὶ Περικλυμένου πρὶν νῶτα τυπέντα μαχατάν | θυμὸν αἰσχυνθῆμεν.* — 3) Vgl. §. 30 gegen das Ende. Isthm. 1, 64—68. — 4) Isthm. 7, 16: *ἀλλὰ παλαιὰ γὰρ | εὕδει χάρις, ἀμνάμονες δὲ βροτοί, | ὅ τι μὴ σοφίας ἄωτον ἄκρον | κλυταῖς ἐπέων ῥοαῖσιν ἐξίκηται ζυγέν.* — 5) Pyth. 2, 21: *θεῶν δ' ἐφετμαῖς Ἰξίονα φαντὶ ταῦτα βροτοῖς | λέγειν ἐν πτερόεντι τροχῷ | παντᾷ κυλινδόμενον· | τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς ἀμοιβαῖς ἐποιχομένους τίνεσθαι.*

Katechismus: dem Freunde Liebe, dem Feinde Hass! In dieser Beziehung legt der Dichter, der zweifelsohne auch oft genug unter der Hofcabale und den Intriguen seiner Feinde zu leiden hatte, das ehrliche und unumwundene Geständniss ab: 'Es sei mir vergönnt, den Freund zu lieben; dem Feinde aber trete ich als Feind nach Art des Wolfes entgegen, bald hier bald dort auf krummen Pfaden schleichend'[1]). Und ferner heisst es an einer andern Stelle: 'Um den Feind zu stürzen ist jegliches Mittel recht'[2]). — Indess ist der Feindeshass Pindar's keineswegs blind und fanatisch; vielmehr geht seine natürliche Grossmuth so weit, dass er Vorzüge und Verdienste selbst an dem Feinde anerkannt wissen will. So mahnt er die Mitbürger des siegreichen Kyrenäers Telesikrates von neidischer Herabsetzung der Verdienste desselben ab und fordert seine Gegner auf, der Lehre des greisen Meergottes Nereus eingedenk zu sein: man müsse auch an dem Feinde von ganzer Seele die Tugend gebührend preisen[3]), — eine Sentenz, welche Pindar, wie Boeckh bemerkt, aus einem älteren Gedichte geschöpft hat.

§. 56.

Zu den Tugenden, welche Pindar empfiehlt, gehört ferner die **Reinheit der Gesinnung** und die daraus entspringende **Scheu vor gemeinen, schimpflichen und unsittlichen Handlungen** (*αἰδώς*), welche die Grundlage der **Gerechtigkeit** bildet[4]). Von jener Scheu vor entehrendem Thun sagt Pindar, dass sie oft mit dem menschlichen Egoismus in Kampf gerathe und der Sucht nach Gewinn und persönlichem Interesse weichen müsse[5]). 'Der Menschen Herzen', heisst es an einer anderen Stelle, 'sind schnell bereit, gegen Recht und Gerechtigkeit betrügerischen Vortheil zu wählen, wenn auch bitteres Nachweh sie ereilt'[6]). Wenn aber ein pindarisches Fragment die zweifelnde Aeusserung enthält: 'Noch schwankt meine Seele, ob die Burg des Rechtes oder die des tückischen Truges steiler zu erklimmen sei für das Erdengeschlecht der Menschen'[7]), d. h. ob der Mensch mehr durch Rechtschaffenheit oder durch Trug gewinne, — so entscheidet Pindar an anderen Stellen diese Frage auf's Bestimmteste. Namentlich

1) Pyth. 2, 83: *φίλον εἴη φιλεῖν· | ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἅτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι, | ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς.* — 2) Isthm. 4, 48: *χρὴ δὲ πᾶν ἔρδοντ' ἀμαυρῶσαι τὸν ἐχθρόν.* — 3) Pyth. 9, 95: *κεῖνος* (Nereus) *αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρὸν | παντὶ θυμῷ σύν γε δίκᾳ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν.* — 4) Vgl. Bippart, Pindar's Leben S. 62 unten. — 5) Nem. 9, 33: *αἰδὼς γὰρ ὑπὸ κρύφα κέρδει κλέπτεται, | ἃ φέρει δόξαν.* — 6) Pyth. 4, 139: *ἐντὶ μὲν θνατῶν φρένες ὠκύτεραι | κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας δόλιον, τραχεῖαν ἑρπόντων πρὸς ἐπίβδαν ὅμως.* Pyth. 3, 54: *ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται.* Vgl. Nägelsbach, nachh. Theol. S. 323. 328. Mit poetischer Licenz legt Pindar auch **Thieren** ungerechten Sinn bei Nem. 1, 63: *θῆρας ἀϊδροδίκας.* — 7) Fr. 197: *πότερον δίκας τεῖχος ὕψιον | ἢ σκολιᾶς ἀπάτας, ἀναβαίνειν ἐπ' ἐπιχθόνιον γένος ἀνδρῶν, δίχα μοι νόος ἀτρέκειαν εἰπεῖν* (so nach Hartung). Vgl. Hartung zu Isthm. 4, 53 (5, 45 Bergk). Plato, de rep. p. 365 B.

macht der Dichter die Seligkeit nach dem Tode durchaus davon abhängig, ob der Mensch den Pfad der Gerechtigkeit wandelt. In der zweiten olympischen Ode lernen wir, dass die Seele in der Wanderung begriffen sei und dreimal in jeder Heimath (in der des Lebens, sowohl wie im Hades) eine strenge Prüfung über sich ergehen lassen müsse. 'Alle die', heisst es weiter, 'welche dreimal diese Prüfung bestehen und im Leben wie im Hades sich frei von Unrecht und Frevel erhielten, wandeln den Weg des Zeus zur Burg des Kronos und zu den seligen Inseln'[1]). Der Weg des Zeus ist hier identisch mit dem geraden Pfade des Rechts, und dem, der ihn wandelt, wird alle Seligkeit zu Theil, welche Pindar in der folgenden Schilderung der seligen Inseln mit so glänzenden Farben ausmalt. So herrlich ist nach unserem Dichter der Lohn der Gerechten!

Die göttlichen Vertreterinnen des Rechts und der Gerechtigkeit sind Themis, die Beisitzerin des Zeus[2]), und ihre Tochter Dike, deren Satzungen schon oben[3]) als wesentliche Grundlagen des Staats bezeichnet wurden, insofern ohne Gerechtigkeit in Handel und Wandel kein bürgerlicher Verband bestehen kann. Insbesondere ist es Dike, welche, indem sie das Recht überwacht und alles Unrecht hasst, Frieden und Ruhe im Staate fördert, daher der Dichter Hesychia als ihre städtebeglückende Tochter bezeichnet[4]); wer aber den Pfad des Rechtes wandelt, ist ein Liebling der Dike[5]). Als leuchtende Muster eines solchen Wandels stellt Pindar Aeakos und Rhadamanthys hin. Jenen, den Beherrscher Oenone's[6]), gebar Aegina vom Zeus; er war an Rath und That der Tüchtigste; Viele sehnten sich sein Angesicht zu schauen, und die ersten Helden der Nachbarländer unterwarfen sich aus freiem Triebe seinen Geboten und Entscheidungen[7]). An einer andern Stelle nennt ihn Pindar den Göttlichen und den edelsten der Menschen, der sogar unter den Göttern Recht gesprochen habe[8]). Auf ihn bezieht sich auch folgendes Fragment eines isthmischen Liedes: 'Hochgepriesen ist der Ruhm des Aeakos und die seebeherrschende Aegina; sie leben nach der Richtschnur des Gesetzes und übertreten nicht Recht und Gebühr'[9]). — Nicht geringerer

1) Ol. 2, 68: *ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς | ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν | ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν.* Vgl. G. Dronke. die relig. und sittl. Vorstellungen des Aesch. und Sophokles. Anhang über Pindar, S. 110. 111. — 2) Ol. 8, 21: *Διὸς ξενίου πάρεδρος — Θέμις.* — 3) S. §. 33. Preller, gr. Myth. I, 274. — 4) Pyth. 8, 1: *φιλόφρον Ἀσυχία, Δίκας | ὦ μεγιστόπολι θύγατερ.* — 5) Ol. 7, 17: *Δαμάγητον ἁδόντα Δίκᾳ.* — 6) Oenone ist der älteste Name der Insel Aegina. — 7) Nem. 8, 7: *Οἰνώνας βασιλεύς | χειρὶ καὶ βουλαῖς ἄριστος. πολλά νιν πολλοὶ λιτάνευον ἰδεῖν· | ἀβοατὶ γὰρ ἡρώων ἄωτοι περιναιεταόντων | ἤθελον κείνου γε πείθεσθ' ἀναξίαις ἑκόντες.* — 8) Isthm. 8, 22: *δῖον — Αἰακὸν — κεδνότατον ἐπιχθονίων· ὃ καὶ | δαιμόνεσσι δίκας ἐπείραινε.* — 9) Fr. 1: *κλεινὸς Αἰακοῦ λόγος, κλεινὰ δὲ καὶ ναυσίκλυτος | Αἴγινα· — τοὶ μὲν* (so mit Hartung) *ὑπὸ στάθμᾳ νέμονται | οὐ θέμιν οὐδὲ δίκαν ξείνων ὑπερβαίνοντες.*

Ehre als Aeakos aber geniesst der gerechte Rhadamanthys, der auf den Eilanden der Seligen weilt und als Beisitzer des Kronos den Guten und Gerechten zum Lohn für ihren unsträflichen Wandel aus goldenen Blüthen geflochtene Kränze zuerkennt[1]).

§. 57.

Zu den Untugenden, vor welchen die pindarische Ethik warnt, gehören auch Neid und Missgunst, welche 'die Herzen der Sterblichen umschweben'[2]). Den gehässigen Charakter dieser Untugend bezeichnet der Dichter bald in eigentlichen, bald in bildlichen Ausdrücken auf das Treffendste. Der Neid nagt an dem Ruhme, gegen Gebühr heimlich heranschleichend und von rasender Leidenschaft gestachelt; er liebt es, zu lästern und die herrlichen Thaten edler Männer zu verdunkeln[3]); der Gedanke, dass die Gottheit bald diesen, bald jenen Sterblichen erhebt, tröstet den Missgünstigen nicht: er rüttelt an der Grenzlinie, die den Glücksstand des bevorzugten Nachbars von seinem eigenen scheidet, und sucht vergeblich den letzteren auf Kosten des ersteren zu vergrössern, wobei er selbst sich herbe Wunden schlägt[4]); der Neid wirft nach dem Gegenstande seines Unmuths mit spitzigem Steine[5]); er ist dem Rauche gleich, der das Strahlende zu schwärzen sucht und mit Wasser erstickt werden muss[6]); scheelblickend brütet der Neidische insgeheim eitle, nichtige Anschläge gegen den Bevorzugten[7]). Natürlich ist es immer nur das Schöne, Edle und Glänzende, worauf der Neidische erbittert ist; denn das ist einmal der Fluch, der an der Celebrität haftet, dass die Welt das Strahlende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen sucht. Daher gesteht der Dichter, der gewiss auch in seiner gefeierten Stellung viele Cabalen des Neides zu überwinden hatte, ohne Rückhalt: es betrübe ihn tief, dass Neid die schönen Thaten vergelte[8]). — Und in der ersten pythischen Ode heisst es: 'Von fremden Verdiensten zu hören, wurmt am meisten insgeheim die neidischen

1) Ol. 2, 74: ὅρμοισι χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνοις, | βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος, | ὃν πατὴρ ἔχει Κρόνος ἑτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον (so nach der Vulgate). — 2) Isthm. 2, 43: φθονεραὶ θνατῶν φρένας ἀμφικρέμανται ἐλπίδες. — 3) Ol. 2, 95: ἀλλ' αἶνον ἐπέβα κόρος | οὐ δίκᾳ συναντόμενος, ἀλλὰ μάργων ὑπ' ἀνδρῶν, | τὸ λαλαγῆσαι θέλων κρύφον τε θέμεν ἐσλῶν καλοῖς | ἔργοις. — 4) Pyth. 2, 88: χρὴ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν, ὃς ἀνέχει ποτὲ μὲν τὰ κείνων, τότ' αὖθ' ἑτέροις ἔδωκεν μέγα κῦδος. ἀλλ' οὐδὲ ταῦτα νόον | ἰαίνει φθονερῶν· στάθμας δέ τινος ἑλκόμενοι | περισσᾶς ἐνέπαξαν ἕλκος ὀδυναρὸν ἑᾷ πρόσθε καρδίᾳ. — 5) Ol. 8, 55: μὴ βαλέτω με λίθῳ τραχεῖ φθόνος. Vgl. über diese Stelle L. Schmidt, Pindar's Leben u. Dichtung S. 351. — 6) Nem. 1, 24: λέλογχε δὲ μεμφομένοις ἐσλοὺς ὕδωρ καπνῷ φέρειν | ἀντίον. — 7) Nem. 4, 39: φθονερὰ δ' ἄλλος ἀνὴρ βλέπων | γνώμαν κενεὰν σκότῳ κυλίνδει | χαμαιπετοῖσαν. — 8) Pyth. 7, 16: τὸ δ' ἄχνυμαι, | φθόνον ἀμειβόμενον τὰ καλὰ ἔργα. L. Schmidt hingegen (Pindar's Leben u. Dichtung S. 88, Anm. 1) versteht diese Worte vom Neide der Götter und des Geschicks, da das Verbum ἀμείβεσθαι auf den Neid nicht passe.

Bürger; aber dennoch — denn Neid ist ja besser als Mitleid — strebe nach Ruhm!'[1]) — Das Charakteristische des Neides ist aber der Aerger und Unmuth über alles Excellirende, weil es eben excellirt; das Mittelmässige und Schlechte kümmert ihn nicht. In diesem Sinne sagt Pindar: 'Der Neid nagt stets an den Guten; mit den Schlechten kämpft er nie'[2]). — Als Opfer dieses gehässigen Neides bezeichnet er gleich darauf den Aias, der in Folge der Ränke des mit ihm rivalisirenden Odysseus im Waffengerichte den Kürzeren gezogen habe und dadurch zum Selbstmorde getrieben sei. 'Also auch vormals schon', setzt der Dichter hinzu, 'herrschte gehässige Verläumdung, die trugvolle Begleiterin glattzüngiger Worte, die unheilstiftende Schmähung, welche das Strahlende in den Staub zieht und den geborgten Glanz des Gemeinen erhebt. Möge mir, o Vater Zeus, nie eine solche Gesinnung innewohnen!'[3]) Als Kenner dieser menschlichen Schwäche spricht dann der Dichter die angelegentliche Ermahnung aus, dass man dem, der mit Aufwand und Mühe nach Tugend und Ruhm strebe, aus neidlosem Herzen Lob spenden müsse[4]); und er selbst geht in dieser Beziehung mit gutem Beispiele voran, wenn er sagt, es mache ihm Freude, schöne Thaten zu loben[5]). Freilich muss man auch im Lobe eine gewisse Sparsamkeit und Masshaltigkeit beobachten, da allzugrosses Lob Neid hervorruft; während oft auch das, was man verschweigt, grössere Zufriedenheit erweckt[6]). Dass Pindar endlich auch an dem Feinde die Tugend nach Gebühr von ganzer Seele anerkannt wissen will, wurde schon oben bemerkt[7]).

§. 58.

Eine Haupttugend, welche der Mensch nach unserem Dichter erstreben soll, ist Wahrheit, Offenheit und Ehrlichkeit. Die Wahrheit nennt er eine Tochter des Zeus[8]) oder auch die Königin. Das Fragment, wo er die letztere Bezeichnung gebraucht, lautet: 'Königin Wahrheit, du Beginn hoher Tugend, lass nicht

---

1) Pyth. 1, 84: *ἀστῶν δ' ἀκοὰ κρύφιον θυμὸν βαρύνει μάλιστ' ἐσλοῖσιν ἐπ' ἀλλοτρίοις. | ἀλλ' ὅμως, κρέσσων γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόνος, | μὴ παρίει καλά.* Pyth. 11, 29: *ἴσχει τε γὰρ ὄλβος οὐ μείονα φθόνον.* Vgl. Ol. 6, 74. — 2) Nem. 8, 22: *ἅπτεται δ' ἐσλῶν ἀεί, χειρόνεσσι δ' οὐκ ἐρίζει.* — 3) Nem. 8, 32: *ἐχθρὰ δ' ἄρα πάρφασις ἦν καὶ πάλαι, | αἱμύλων μύθων ὁμόφοιτις, δολοφραδής, κακοποιὸν ὄνειδος· | ἃ τὸ μὲν λαμπρὸν βιᾶται, τῶν δ' ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν. | εἴη μή ποτέ μοι τοιοῦτον ἦθος, Ζεῦ πάτερ.* — 4) Isthm. 1, 41: *εἰ δ' ἀρετᾷ κατάκειται πᾶσαν ὀργάν, | ἀμφότερον δαπάναις τε καὶ πόνοις, | χρή νιν εὑρόντεσσιν ἀγάνορα κόμπον | μὴ φθονεραῖσι φέρειν | γνώμαις.* — 5) Nem. 8, 48: *χαίρω δὲ πρόσφορον | ἐν μὲν ἔργῳ κόμπον ἱείς.* — 6) Isthm. 1, 63: *ἦ μὰν πολλάκι καὶ τὸ σεσωπαμένον εὐθυμίαν μείζω φέρει.* 'Soll *εὐθυμία* einen Sinn haben, so muss man es auf die Stimmung der Hörer beziehen, welche eher von Neid frei bleiben, wenn das Lob nicht übertrieben wird.' Hartung. — 7) S. §. 55 z. E. Pyth. 9, 95. — 8) Ol. 10, 3: *θυγάτηρ Ἀλάθεια Διός.*

mein gegebenes Wort an der Klippe der Lüge zerschellen!' [1]) — Die Wahrheit ist also nach Pindar der Anfang (*ἀρχά*), d. h. die Grundlage aller Tugend; ohne Wahrheit ist ihm überhaupt keine Tugend denkbar. — Hingegen über Lüge und Unwahrheit, über Doppelzüngigkeit, Verläumdung und jede Art von Hypokrisie bricht der Dichter unnachsichtlich den Stab. Insbesondere gehört hieher jene scharfe Polemik, welche er in der zweiten pythischen Ode gegen die Verläumder und Ohrenbläser richtet, die an Hieron's Hofe ihr Unwesen trieben. 'Glücklich ist Rhadamanthys', heisst es dort, 'weil ihm die tadellose Frucht verständigen Sinnes zufiel und sein Herz sich nie an Trug und Ränken erfreute, wie tückische Ohrenbläserei sie bereitet. Ein furchtbares Unheil ist heimliche Verläumdung für beide Theile (für den Verläumdeten wie für den, der der Verläumdung Glauben schenkt). An Gesinnung sind solche Sykophanten durchaus den Füchsen gleich. Was aber erzielen sie für Gewinn? Unmöglich ist's, dass ein Schurke auf Biedermänner mit seiner Rede Eindruck macht; dennoch schmeichelt er Allen und windet sich schlangengleich' [2]). Mit dieser Polemik verbindet der Dichter zugleich in charakteristischer Weise eine offene und ehrliche Kriegserklärung gegen seine eigenen Feinde, indem er fortfährt: 'Solche Gesinnung ist mir fremd. Ich liebe den Freund, aber Feinden trete ich als Feind nach Wolfsart entgegen, hier und dort auf krummen Pfaden schleichend [3]). Für jede Staatsverfassung ist der geradzüngige Mann besser' [4]). — Das aber ist der grösste Fluch der Falschheit, dass sie den ganzen Menschen afficirt und nichts Wahres und Gutes an ihm übrig lässt; daher es in einem Fragment heisst: An Falschen ist Alles falsch [5]). Und leider ist es so gar oft der Fall, dass die gerade, biedere Ehrlichkeit trotz aller Verdienste wegen ihres Mangels an Redegewandtheit in den Hintergrund gedrängt wird, während die gleissende Lüge mit ihrer Zungendrescherei triumphirt und den Preis davonträgt: wie schon in alter Zeit Odysseus im Waffengerichte durch seine Ränke dem Aias den Rang ablief [6]). Fromm betend fügt der Dichter hinzu: 'Möge nimmer, Vater Zeus, solche Gesinnung in mir wohnen! Lass mich auf geraden Lebenspfaden wandeln, damit ich sterbend meinen Kin-

---

1) Fr. 188: *ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς, ὤνασσ' Ἀλάθεια, μὴ πταίσῃς ἐμὰν | σύνθεσιν τραχεῖ ποτὶ ψεύδει.* Vgl. oben S. 84, Anm. 2. — 2) Pyth. 2, 73: *ὁ δὲ Ῥαδάμανθυς εὖ πέπραγεν, ὅτι φρενῶν | ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον, οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρπεται ἔνδοθεν, | οἷα ψιθύρων παλάμαις ἕπετ' αἰεὶ βροτῶν. | ἄμαχον κακὸν ἀμφοτέροις διαιβολιᾶν ὑποφαύτιες* (so mit Boeckh), *ὀργαῖς ἀτενὲς ἀλωπέκων ἴκελοι. | κερδοῖ δὲ τί μάλα τοῦτο κερδαλέον τελέθει; | — — — ἀδύνατα δ' ἔπος ἐκβαλεῖν κραταιὸν ἐν ἀγαθοῖς | δόλιον ἀστόν· ὅμως μὰν σαίνων ποτὶ πάντας, ἀγὰν πάγχυ διαπλέκει.* — 3) Pyth. 2, 83—85 (schon oben §. 55 citirt). — 4) Pyth. 2, 86: *ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει.* — 5) Fr. 218: *πιστὸν δ' ἀπίστοις οὐδέν.* — 6) Nem. 8, 24: *ἦ τιν' ἄγλωσσον μέν, ἦτορ δ' ἄλκιμον, λάθα κατέχει* (so mit Hartung) *ἐν λυγρῷ νείκει· μέγιστον δ' αἰόλῳ ψεύδει γέρας ἀντέταται κτέ.*

dern nicht bösen Leumund hinterlasse! Der Eine wünscht sich Gold, der Andere reichen Ackerbesitz; ich aber möchte, von meinen Mitbürgern geliebt, in's Grab sinken, das Löbliche preisend und dem Frevel Schmach anheftend'[1]). Je gründlicher aber Pindar Trug und Heuchelei verabscheut, um so freudiger preist er die Tugend der Wahrheit und Offenheit, wo sich ihm Gelegenheit dazu bietet. So rühmt er von der Stadt der epizephyrischen Lokrer, dass die Wahrheit in ihr wohne[2]); an dem Charakter des Iason hebt er hervor, dass derselbe niemals einen Frevel geübt noch gegen seine Umgebung ein trugvolles Wort geredet habe[3]), und in der lobenden Charakteristik des Aegineten Lampon wird ausser seinen andern Tugenden, der treuen Erfüllung seiner Vaterpflichten, der Gastfreiheit und seiner milden, gemässigten Denkart, ausdrücklich auch seine Aufrichtigkeit gerühmt, indem es von ihm heisst, dass er spreche wie er denke[4]).

§. 59.

Unter den ethischen Lebensregeln Pindar's ist auch die von Bedeutung, dass man über Andere nie voreilig aburtheilen müsse, wie einst die lemnischen Weiber, welche den vor der Zeit ergrauten Erginos, als er sich bei den Leichenspielen des Thoas im Wettlauf versuchen wollte, verhöhnten, durch seinen Sieg aber von ihrem Vorwitze geheilt wurden. Ist doch die Erfahrung der Prüfstein der Menschen, setzt Pindar als Nutzanwendung hinzu[5]). Und ähnlich heisst es an andern Stellen: Erst bei der Probe zeigt sich durch den Erfolg, worin ein Mann vor Andern sich auszeichnet[6]); die That ist es, welche einen Jeden bewährt[7]). — Daher richtet auch die Welt über die Bestrebungen der Menschen meistens nur nach dem Erfolge, was insbesondere von denen gilt, welche ihre Kräfte und Bemühungen auf die Agonen verwenden. In diesem Sinne sagt Pindar: 'Stets ringen Mühsal und Kostenaufwand in gefahrumhülltem Streben nach Ruhm; krönt aber Gelingen ihr Werk, so erscheinen sie auch ihren Mitbürgern weise'[8]); wo der Dichter mit den letzten Worten andeutet, dass die, welche auf die Agonen bedeutende Kosten verwenden, oft von ihren Mitbürgern

1) Nem. 8, 35: *εἴη μή ποτέ μοι τοιοῦτον ἦθος, Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ κελεύθοις | ἁπλόαις ζωᾶς ἐφαπτοίμαν, θανὼν ὡς παισὶ κλέος | μὴ τὸ δύσφαμον προσάψω. χρυσὸν εὔχονται, πεδίον δ᾽ ἕτεροι | ἀπέραντον· ἐγὼ δ᾽ ἀστοῖς ἁδὼν καγ χθονὶ γυῖα καλύψαιμ᾽ | αἰνέων αἰνητά, μομφὰν δ᾽ ἐπισπείρων ἀλιτροῖς.* — 2) Ol. 10, 13: *νέμει γὰρ Ἀτρέκεια πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων.* — 3) Pyth. 4, 104: *εἴκοσι δ᾽ ἐκτελέσαις ἐνιαυτοὺς οὔτε ἔργον | οὔτ᾽ ἔπος ἐκτράπελον κείνοισιν* (Cheiron und seiner Familie) *εἰπὼν ἱκόμαν | οἴκαδε.* — 4) Isthm. 6, 72: *γλῶσσα δ᾽ οὐκ ἔξω φρενῶν.* — 5) Ol. 4, 20: *διάπειρά τοι βροτῶν ἔλεγχος.* — 6) Nem. 3, 70: *ἐν δὲ πείρᾳ τέλος | διαφαίνεται, ὧν τις ἐξοχώτερος γένηται.* — 7) Ol. 6, 73: *τεκμαίρει | χρῆμ᾽ ἕκαστον.* — 8) Ol. 5, 15: *αἰεὶ δ᾽ ἀμφ᾽ ἀρεταῖσι πόνος δαπάνα τε μάρναται πρὸς ἔργον | κινδύνῳ κεκαλυμμένον· ἢν δ᾽ ἔχοντες σοφοὶ καὶ πολίταις ἔδοξαν ἔμμεν.*

als thörichte Verschwender getadelt, nach errungenem Success aber auch von ihnen gepriesen werden. Der Success also giebt den Massstab für die Beurtheilung des menschlichen Strebens. — Aber auch die bitteren Erfahrungen sind für den Menschen von grosser Bedeutung, weil sie ihn witzigen und durch die Schule des Lebens zu besserer Einsicht und Erkenntniss führen; was Pindar mit den Worten ausdrückt: Leiden und Unglück bringen dem Menschengeist besonnene Vorsicht[1]), — eine Sentenz, welche an das Alkmanische: *πεῖρά τοι μαθήσιος ἀρχά* [2]) erinnert.

Ein recht hässlicher Charakterzug am Menschen ist Tadel- und Schmähsucht, die Pindar als eine weitverbreitete Untugend bezeichnet, wenn er sagt, dass die böse Zunge der Bürger üble Nachrede liebe[3]). Als eclatantes und zugleich abschreckendes Beispiel in dieser Beziehung wird der Lästerer Archilochos von ihm hingestellt, von dem es heisst, er habe sich an schwerkränkenden Ergiessungen des Hasses gemästet und sich oft dadurch in Kummer und Noth gestürzt; meine Pflicht ist es, erklärt der Dichter, mich so herber und bissiger Lästerungen zu enthalten[4]). Vor Allem sind die Höfe der Fürsten wahre Lästerschulen und bieten der geschäftigen Schmähsucht einen gefährlichen Spielraum, wie denn auch Pindar von der scandalösen Chronik derselben manches Lied zu singen weiss und mehrfach Anspielungen darauf macht; um so mehr aber verdient es Lob, wenn Hochgestellte solchen Ohrenbläsern den Mund stopfen und ihre Verläumdung verstummen machen, wie es z. B. am Demophilos als besondere Tugend gerühmt wird, dass er die Lästerzunge ihres hellen Klanges beraube[5]). Aber auch die Fürsten selbst sollen ihre Zunge ängstlich hüten und sie vor Lug und Trug bewahren, daher Pindar dem Hieron die Warnung zuruft: 'Schmiede deine Zunge auf truglosem Ambos! Denn wenn ihr auch nur Geringes entsprüht, so wird es doch an dir gross erachtet; denn du bist Herr über Viele, und viele zuverlässige Zeugen beobachten dich'[6]). Ueberhaupt sind es alle Hochgestellten oder sonst irgendwie Hervorragenden, gegen welche die neidische Schmähsucht ihre Geschosse richtet, daher der Dichter von Theron sagt, dass der Neid an seinem Ruhme nage, heimlich heranschleichend und von Raserei gestachelt; denn der miss-

1) Isthm. 1, 40: *ὁ πονήσαις δὲ νόῳ καὶ προμάθειαν φέρει.* — 2) Alcm. Fr. 56 Bergk. — 3) Pyth. 11, 28: *κακολόγοι δὲ πολῖται.* — 4) Pyth. 2, 52: *ἐμὲ δὲ χρεὼν | φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν. | εἶδον γὰρ ἑκὰς ἐὼν τὰ πόλλ' ἐν ἀμαχανίᾳ | ψογερὸν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν | πιαινόμενον.* — 5) Pyth. 4, 283: *ὀρφανίζει μὲν κακὰν γλῶσσαν φαεννᾶς ὀπός.* Mit den neueren Commentatoren halte ich die obige Erklärung für richtig, während der Scholiast interpretirt: *τὴν κακὴν γλῶσσαν τῆς φανερᾶς φωνῆς ὀρφανὴν ποιεῖ, οἷον οὐδὲν φθέγγεται κακόν.* — 6) Pyth. 1, 86: *ἀψευδεῖ δὲ πρὸς ἄκμονι χάλκευε γλῶσσαν. | εἴ τι καὶ φλαῦρον παραιθύσσει, μέγα τοι φέρεται | παρ σέθεν. πολλῶν ταμίας ἐσσί· πολλοὶ μάρτυρες ἀμφοτέροις πιστοί.* Vgl. §. 35.

günstige Lästerer liebe es zu schmähen und die schönen Thaten edler Männer zu verdunkeln[1]).

§. 60.

An die Betrachtung der Pflichten des Menschen gegen Andere knüpft sich schliesslich noch die Betrachtnug derjenigen Pflichten, welche er **gegen sich selbst** zu üben hat. Zunächst und vor Allem ist jeder Mensch es sich selbst schuldig, dass er seiner Natur gemäss nach Vollendung strebt und ringt und durch tüchtige Leistungen sich Ehre und Ruhm zu erwerben trachtet. In dieser Hinsicht heisst es von dem siegreichen Kamarinäer Psaumis: 'Stets ringen Mühe und Aufwand unter gefahrumhülltem Streben nach der Tugenden Vollendung'[2]). In demselben Sinne legt der Dichter dem Pelops die Worte in den Mund: 'Den muthlosen Schwächling ergreift nie die mächtige Gefahr. Wer aber einmal dem Tode verfallen ist, — wie sollte der, im ruhmlosen Dunkel brütend und jeder Grossthat bar, ein namenloses Alter dahinleben?'[3]) — Aber der Mensch darf ein solches Streben durchaus nur **auf naturgemässem Wege**, seiner angebornen Fähigkeit entsprechend, also nicht invita Minerva, entwickeln, was Pindar ausdrücklich betont mit den Worten: 'Der Eine übt diese, der Andere jene Kunst; es ist aber Pflicht, auf geradem Wege wandelnd, mit angeborner Kraft (*φυᾷ*) zu ringen und zu streben'[4]). Denn, wie oben erörtert ist, nur durch angestammte Tüchtigkeit leistet der Mensch Grosses; allein auf der angeborenen Gabe (*πότμος συγγενής*) beruht das Gelingen des menschlichen Strebens, und was der Mensch ohne natürlichen Beruf unternimmt, missräth nothwendig. Daher soll der Mensch nicht erzwingen wollen, was die Natur ihm versagt hat, sondern nur in dér Richtung streben, welche seine natürliche Begabung ihm vorzeichnet[5]).

Der Stachel aber, der den Menschen zu rastlosem Streben antreiben muss, ist der **Ruhm**, der nach Pindar das köstlichste Gut ist[6]). Daher soll der Jüngling und Mann, wie der Dichter in originellem Bilde von dem jugendlichen Aegineten Alkimides sagt[7]), einem **Jäger** (*κυναγέτας*) gleich dem Ruhme nachjagen; er soll nicht daheim bei der Mutter bleiben und ein gefahrloses Leben verträumen, sondern selbst auf Todesgefahr hin eine Be-

1) Ol. 2, 95: *ἀλλ᾽ αἶνον ἐπέβα κόρος | οὐ δίκᾳ συναντόμενος, ἀλλὰ μάργων ὑπ᾽ ἀνδρῶν, | τὸ λαλαγῆσαι θέλων κρύφον τε θέμεν ἐσλῶν καλοῖς | ἔργοις.* — 2) Ol. 5, 15: *αἰεὶ δ᾽ ἀμφ᾽ ἀρεταῖσι πόνος δαπάνα τε μάρναται πρὸς ἔργον | κινδύνῳ κεκαλυμμένον.* Vgl. **Dronke**, die rel. und sittl. Vorst. des Aesch. und Soph. S. 112. — 3) Ol. 1, 81: *ὁ μέγας κίνδυνος ἄναλκιν οὐ φῶτα λαμβάνει. | θανεῖν δ᾽ οἷσιν ἀνάγκα, τί κέ τις ἀνώνυμον | γῆρας ἐν σκότῳ καθήμενος ἕψοι μάταν, | ἁπάντων καλῶν ἄμμορος;* — 4) Nem. 1, 25: *τέχναι δ᾽ ἑτέρων ἕτεραι· χρὴ δ᾽ ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι φυᾷ.* — 5) S. §. 28. — 6) Ol. 7, 10: *ὁ δ᾽ ὄλβιος, ὃν φᾶμαι κατέχοντ᾽ ἀγαθαί.* — Pyth. 11, 58: *εὐώνυμον κτεάνων κρατίσταν χάριν.* — Isthm. 5, 12 ff. — 7) Nem. 6, 13: *ταύταν μεθέπων Διόθεν αἶσαν | νῦν πέφαντ᾽ οὐκ ἄμμορος ἀμφὶ πάλᾳ κυναγέτας.*

friedigung seines heldenhaften Strebens suchen[1]); er soll energische Thatkraft entwickeln, um sich einen gefeierten Namen zu erwerben, wie denn Pindar von dem siegreichen Telesikrates sagt, er sei durch kräftige That der schweigsamen Vergessenheit entronnen[2]); während diejenigen, welche nichts wagen, die Nacht ruhmlosen Schweigens bedeckt[3]). Freilich werden Glück und Ruhm nicht ohne grosse Anstrengung errungen[4]); und der Weg zur Vollendung ist steil[5]); aber desjenigen, der die Schwierigkeiten siegreich überwindet, wartet als Lohn ein unvergänglicher Name. Denn, wie es in einem Fragment heisst, die Bestrebungen der Jugend, welche mit Mühsal durchgekämpft werden, ärnten Ruhm, und ihre Thaten prangen mit der Zeit droben am Aether[6]). Mit der Aussicht auf diese glänzende Zukunft muss der Mensch im Sturm und Drang der Kämpfe und Gefahren sich aufrecht erhalten und mit Pindar den ihm winkenden Ruhm als Labsal seiner Mühen betrachten[7]), — sich zugleich aber mit dem olim meminisse iuvabit trösten; denn, wie der Dichter dem siegreichen Aegineten Sogenes zuruft, ist die Mühsal überwunden, so folgt hinterher um so grösseres Wonnegefühl[8]). Vor Allem aber ist es die Siegesfreude selbst, welche für alle erlittenen Mühen in reichstem Masse entschädigt, daher Pindar sie als den besten Arzt überwundener Anstrengungen bezeichnet[9]).

Die Verherrlichung des siegreichen Helden nun ist Aufgabe des Dichters und seiner Kunst; sein Gesang legt erst den eigentlichen Grund zum Ruhm des Gefeierten. 'Wer unter Anstrengung den Sieg erringt' heisst es in der elften olympischen Ode, 'dem tönt lieblicher Gesang, der Beginn des künftigen Ruhmes und das getreue Unterpfand hoher Verdienste'[10]); mit welchen letz-

1) Pyth. 4, 185: (Here trieb die Argonauten) *μή τινα λειπόμενον | τὰν ἀκίνδυνον παρὰ ματρὶ μένειν αἰῶνα πέσσοντ', ἀλλ' ἐπὶ καὶ θανάτῳ | φάρμακον κάλλιστον ἑᾶς ἀρετᾶς εὑρέσθαι.* — 2) Pyth. 9, 92: *σιγαλὸν ἀμαχανίαν ἔργῳ φυγών.* Im vorhergehenden Verse ist wohl mit Schneidewin *φατί* zu lesen. Bergk, der die Lesart der Bücher vertheidigt, bezieht die Stelle auf Pindar selbst, der den Vorwurf seiner Gegner, er lasse seine eigene Vaterstadt Theben ungepriesen, mit der Aeusserung widerlege, er habe dreimal in Aegina und Megara Theben verherrlicht (natürlich durch Lieder auf Aegineten und Megarenser). Noch anders vertheidigt die handschriftliche Lesart Rauchenstein in Jahn's Jahrbüchern (Band 77, Seite 246). — 3) Isthm. 4, 30: *τῶν ἀπειράτων γὰρ ἄγνωστοι σιωπαί.* — 4) Pyth. 12, 28: *εἰ δέ τις ὄλβος ἐν ἀνθρώποισιν, ἄνευ καμάτου οὐ φαίνεται.* Ὄλβος meint hier das Glück des Siegers, welches den Ruhm in sich schliesst. Ol. 10, 22: *ἄπονον δ' ἔλαβον χάρμα παῦροί τινες.* — 5) Ol. 9, 107: *σοφίαι μὲν | αἰπειναί.* — 6) Fr. 212: *νέων δὲ μέριμναι σὺν πόνοις εἱλισσόμεναι | δόξαν εὑρίσκοντι· λάμπει δὲ χρόνῳ | ἔργα μετ' αἰθέρ' ἀερθέντα.* — 7) Ol. 8, 5: *μεγάλαν ἀρετάν, τῶν μόχθων ἀμπνοάν.* — 8) Nem. 7, 74: *εἰ πόνος ἦν, τὸ τερπνὸν πλέον πεδέρχεται.* — 9) Nem. 4, 1: *ἄριστος εὐφροσύνα πόνων κεκριμένων | ἰατρός.* — 10) Ol. 11, 4: *εἰ δὲ σὺν πόνῳ τις εὖ πράσσῃ, μελιγάρυες ὕμνοι | ὑστέρων ἀρχὰ λόγων | τέλλεται καὶ πιστὸν ὅρκιον μεγάλαις ἀρεταῖς.* Pyth. 10, 22: *εὐδαίμων δὲ καὶ ὑμνητὸς οὗτος ἀνὴρ γίνεται σοφοῖς* (d. h. den Sängern), *| ὃς ἂν χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετᾷ κρατήσαις | τὰ μέγιστ' ἀέθλων ἕλῃ τόλμᾳ τε καὶ σθένει.* Vgl. Nem. 11, 17.

teren Worten der Dichter meint, dass die Lieder der Nachwelt das sicherste Zeugniss für die Tüchtigkeit ihres Helden liefern. Sonst verschwindet jegliche Spur von dem Helden und seinen Thaten; nur der Nachruhm trägt die Kunde von seinem Leben und Wandel den Epigonen zu, und die Herolde desselben sind die Geschichtschreiber und Sänger[1]). Daher ist das Ringen des Menschen nach Ruhm vergeblich, wenn kein Sänger ihn verherrlicht. 'Ein Mann', heisst es in der zehnten olympischen Ode, 'der nach Vollendung herrlicher Thaten ohne Gesang zum Hades hinabstiege, mühte sich umsonst ab und erlangte für seine Anstrengung nur einen kurzen Freudengenuss; während die Musen den Ruhm des Helden weithin tragen'[2]). Das Monument, welches der Dichter ihm durch seine Kunst setzt, ist ein unzerstörbares; er bereitet ihm einen Schatz von Liedern, den weder der herabstürzende winterliche Regen, noch das wild anstürmende Heer brausender Wetter, noch die Windsbraut mit einem Schwall von Kies und Geröll in die Tiefen des Meeres hinabspült[3]). Ein solches Denkmal, wie wir in der dritten isthmischen Ode lesen, setzte Homeros dem Aias, indem er ihm Ehre verlieh vor der Welt und in göttlichen Liedern sein ganzes Heldenthum verherrlichte, der Nachwelt zur Erbauung; denn unsterblich lebt sein Gesang. Wenn ein Sänger hohe Thaten verherrlicht, so leuchtet ihr Glanz unauslöschlich über die fruchtreiche Erde und über den Pontos[4]). So weit verbreitet sich aber der Ruhm der gepriesenen Helden, dass er, wie Pindar in kühnem Bilde sagt, auf tausend breiten Strassen über die Quellen des Nils und das Land der Hyperboreer hinauseilt und kein noch so barbarisches Volk der Welt ihres Ruhmes unkundig ist[5]). — Die Verherrlichung glänzender Thaten aber liegt nach Pindar's Ansicht nicht etwa in der blossen Willkür des Dichters, so dass er sie nach Belieben ausführen oder unterlassen dürfte; sie ist vielmehr gleichsam eine moralische Verpflichtung für ihn, ein officium poetae,

1) Pyth. 1: 92: *ὀπιθόμβροτον αὔχημα δόξας | οἶον ἀποιχομένων ἀνδρῶν δίαιταν μανύει | καὶ λογίοις καὶ ἀοιδοῖς.* Vgl. Nem. 6, 29 ff. — 2) Ol. 10, 91: *ὅταν καλὰ ἔρξαις ἀοιδᾶς ἄτερ, — εἰς Ἀίδα σταθμὸν | ἀνὴρ ἵκηται, κενεὰ πνεύσαις ἔπορε μόχθῳ βραχύ τι τερπνόν. — τρέφοντι δ' εὐρὺ κλέος | κόραι Πιερίδες Διός.* Nem. 7, 12: *ταὶ μεγάλαι γὰρ ἀλκαὶ | σκότον πολὺν ὕμνων ἔχοντι δεόμεναι.* Gleich darauf heisst der Gesang ein Spiegel (*ἔσοπτρον*) der herrlichen Thaten. Horat. Carm. 4, 8, 20: neque, si chartae sileant quod bene feceris, mercedem tuleris. — 3) Pyth. 6, 7: *ἑτοῖμος ὕμνων θησαυρός, — — τὸν οὔτε χειμέριος ὄμβρος ἐπακτὸς ἐλθών, | ἐριβρόμου νεφέλας | στρατὸς ἀμείλιχος, οὔτ' ἄνεμος ἐς μυχοὺς | ἁλὸς ἄξοισι παμφόρῳ χεράδι | τυπτόμενον.* Vgl. Horat. Carm. 3, 30, 1 ff. — 4) Isthm. 4, 37: *ἀλλ' Ὅμηρός τοι τετίμακεν δι' ἀνθρώπων, ὅς αὐτοῦ | πᾶσαν ὀρθώσαις ἀρετὰν κατὰ ῥάβδον ἔφρασεν | θεσπεσίων ἐπέων λοιποῖς ἀθύρειν. | τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἕρπει, | εἴ τις εὖ εἴπῃ τι· καὶ πάγκαρπον ἐπὶ χθόνα καὶ διὰ πόντον βέβακεν | ἐργμάτων ἀκτὶς καλῶν ἄσβεστος αἰεί.* — 5) Isthm. 6, 22: *μυρίαι δ' ἔργων καλῶν τέτμηνθ' ἑκατόμπεδοι ἐν σχερῷ κέλευθοι, | καὶ πέραν Νείλοιο παγᾶν καὶ δι' Ὑπερβορέους· | οὐδ' ἔστιν οὕτω βάρβαρος οὔτε παλίγγλωσσος πόλις, ἅτις οὐ Πηλέος ἀίει κλέος ἥρωος κτέ.*

dem er sich billigerweise nicht entziehen darf. 'Es ist Pflicht (χρή)', heisst es im Eingange der dritten isthmischen Ode, 'zum Lohn für rühmliche Thaten den Wackeren zu preisen und im festlichen Zuge durch liebliche Lieder zu verherrlichen'[1]). Und ähnlich lautet ein Fragment der Enkomien: 'Es geziemt sich (πρέπει), wackere Männer in schönen Liedern zu feiern; denn nur dies reicht an unsterbliche Ehren hinan; sonst fällt die schöne That der Vergessenheit anheim'[2]). — Ja, Pindar erklärt die Verherrlichung edler Männer für eine Forderung des Rechts, wenn er sagt: Die Krone des Rechts schmückt ein Lied, welches Wackere lobt[3]). Darum ist es denn auch, wie es an einer andern Stelle heisst, zur sprichwörtlichen Redensart geworden: dass eine vollbrachte Grossthat nicht in Vergessenheit gehüllt am Boden liegen solle[4]). Und auch schon desshalb kann der siegreiche Held Lob beanspruchen, weil jeder menschlichen Leistung ein Lohn gebührt und der des Siegers eben im Ruhme besteht. In diesem Sinne sagt Pindar: 'Jedem Menschen ist ein Lohn für seine Werke erwünscht: dem Hirten wie dem Pflüger und Vogelsteller und dem, den das Meer ernährt; denn Alle bestreben sich den quälenden Hunger abzuwehren. Wer aber in Kämpfen glänzenden Ruhm errang, der empfängt im Lobe den höchsten Gewinn, von den Lippen der Bürger wie der Fremden'[5]).

§. 61.

Eine weitere Tugend, deren Uebung der Mensch sich schuldig ist, wenn er anders sein wahres Glück fördern will, ist jene Masshaltigkeit und Selbstbeschränkung, welche unmittelbar aus der σωφροσύνη hervorgeht. Den Werth und die Nothwendigkeit derselben erkennt Pindar an vielen Stellen an. So sagt er z. B., indem er sich die Pflicht der parsimonia poetae in's Gedächtniss ruft und weiterer poetischer Abschweifung ein Ziel setzt: 'Mass thut Noth bei jeglichem Ding; das zu erkennen ist der beste Tact'[6]). Und ferner heisst es in einem Fragmente, welches muthmasslich einem Skolion angehört: 'Ueberaus gepriesen

1) Isthm. 3, 7: εὐκλέων δ' ἔργων ἄποινα χρὴ μὲν ὑμνῆσαι τὸν ἐσλόν, | χρὴ δὲ κωμάζοντ' ἀγαναῖς χαρίτεσσιν βαστάσαι. — 2) Fr. 98: πρέπει δ' ἐσλοῖσιν ὑμνεῖσθαι πολυκλείταις ἀοιδαῖς· | τοῦτο γὰρ ἀθανάτοις τιμαῖς ποτιψαύει μόνον· | θνάσκει δὲ σιγαθὲν καλὸν ἔργον. Vgl. ausserdem noch Ol. 6, 27 und Pyth. 4, 1, wo Pindar de officio poetae χρή gebraucht. — 3) Nem. 3, 29: ἕπεται δὲ λόγῳ δίκας ἄωθ' ὃς ἐσλὸς αἰνῇ (so nach Hartung). — 4) Nem. 9, 6: ἔστι δέ τις λόγος ἀνθρώπων, τετελεσμένον ἐσλὸν | μὴ χαμαὶ σιγᾷ καλύψαι. — 5) Isthm. 1, 47: μισθὸς γὰρ ἄλλοις ἄλλος ἐφ' ἔργμασιν ἀνθρώποις γλυκύς, | μηλοβότᾳ τ' ἀρότᾳ τ' ὀρνιχολόχῳ τε καὶ ὃν πόντος τρέφει. | γαστρὶ δὲ πᾶς τις ἀμύνων λιμὸν αἰανῆ τέταται· | ὃς δ' ἀμφ' ἀέθλοις ἢ πολεμίζων ἄρηται κῦδος ἀβρόν, | εὐαγορηθεὶς κέρδος ὕψιστον δέκεται, πολιατᾶν καὶ ξένων γλώσσας ἄωτον. — 6) Ol. 13, 47: ἕπεται δ' ἐν ἑκάστῳ | μέτρον· νοῆσαι δὲ καιρὸς ἄριστος. Vgl. Nem. 10, 19 und 20. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 229.

wird von den Weisen das Wort 'Halte Mass in Allem!'[1]). Den Massstab selbst aber, nach welchem der Mensch sein ganzes Thun und Treiben regeln muss, wenn er die richtigen Schranken nicht überschreiten will, hat er in sich selbst und in seinen persönlichen und Standes-Verhältnissen zu suchen, denen er sich stets accommodiren muss. Dies sagt Pindar ausdrücklich mit den Worten: In sich selbst (*κατ' αὐτόν*) muss man das Mass für jegliches Ding suchen[2]). Jeder soll daher seinem Stande gemäss leben und sich nach seiner Decke strecken. 'Klein im Kleinen und gross im Grossen will ich sein', sagt der Dichter; 'stets will ich meinen Sinn bei dem mir gefallenen Loose bescheiden und nach Kräften ihm fröhnen'[3]); wobei er, wie häufig, statt sich der Form der directen Ermahnung zu bedienen, vielmehr von sich selbst in der ersten Person redet. —

Wenn aber irgend eine Mässigung dem Menschen noth thut, so ist es die Mässigung im materiellen Genusse, der, übertrieben, zum Ueberdruss und Ekel führt. 'Mass und Ziel', heisst es in der siebenten nemoischen Ode, 'ist süss bei jeglichem Dinge; Ueberdruss gebiert selbst der Honig und die wonnige Blume der Aphrodite'[4]). — Insbesondere ist diese Masshaltigkeit demjenigen anzuempfehlen, welcher mit Reichthum und Glücksgütern gesegnet ist, weil eben der Besitz derselben etwas Verführerisches hat und den Menschen leicht über die richtige Gränzlinie hinauslockt. In diesem Sinne sagt Pindar: 'Das Beste ist's, wenn der Besitz des Reichthums mit Weisheit gepaart ist[5]); im Glück und Reichthum soll der Mensch stets eingedenk bleiben, dass eine sterbliche Hülle ihn umfängt, und dass er am Ende aller Dinge in die Erde hinabsinkt'[6]). Aber auch im Streben nach Ruhm soll der Mensch nicht das Mass überschreiten, sondern seinen Ehrgeiz zügeln; — eine Mahnung, die Pindar mehrfach auch an die von ihm gefeierten Sieger richtet. 'Strebe nicht Zeus zu werden!' ruft er dem siegreichen äginetischen Pankratiasten Phylakides zu; 'du hast Alles, wenn Siegesruhm und ehrender Gesang dir zu Theil ward. Sterbliches geziemt den Sterblichen'[7]). Und eben so räth er dem

---

1) Fr. 201: *σοφοὶ δὲ καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἔπος αἴνησαν περισσῶς.* 2) Pyth. 2, 34: *χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον.* Vgl. Horat. Ep. 1, 7, 98: metiri se quemque suo modulo ac pede verum est. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 229. 230. — 3) Pyth. 3, 107: *σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις | ἔσσομαι· τὸν δ' ἀμφέποντ' αἰεὶ φρασὶν | δαίμον' ἀσκήσω κατ' ἐμὰν θεραπεύων μαχανάν.* — 4) Nem. 7, 52: *ἀλλὰ γὰρ ἀνάπαυσις ἐν παντὶ γλυκεῖα ἔργῳ· κόρον δ' ἔχει | καὶ μέλι καὶ τὰ τέρπν' ἄνθε' Ἀφροδίσια.* — 5) Pyth. 2, 56: *τὸ πλουτεῖν δὲ σὺν τύχᾳ πότμου σοφίας ἄριστον.* Dass der Sinn der verdorbenen Worte der obige sei, lehrt der Zusammenhang. — 6) Nem. 11, 13: *εἰ δέ τις ὄλβον ἔχων μορφᾷ παραμεύσεται ἄλλων, | ἔν τ' ἀέθλοισιν ἀριστεύων ἐπέδειξεν βίαν, | θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη, | καὶ τελευτὰν ἁπάντων γᾶν ἐπιεσσόμενος.* — 7) Isthm. 5, 14: *μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι. πάντ' ἔχεις, | εἴ σε τούτων* (Sieg und Dichterlob) *μοῖρ' ἐφίκοιτο καλῶν. | θνατὰ θνατοῖσι πρέπει.*

8*

Thebaner Melissos, sich zu bescheiden und nicht nach höherem Ruhme zu streben[1]). — Ueberhaupt aber soll der Mensch in allen seinen Wünschen und Ansprüchen das richtige Mass beobachten und namentlich nicht nach dém trachten, was die Gottheit und das Sittengesetz ihm verbietet, oder was für seine Sphäre zu hoch liegt. 'Die grössten Thoren unter den Menschen', heisst es in der dritten pythischen Ode, 'sind die, welche die Güter der Heimath verschmähen und in die Weite hinaustrachten, in eitler Hoffnung nach Vergeblichem sich sehnend'[2]). So thörichte Gelüste hegte einst auch Tityos, indem er die Leto in schnöder Begier anzutasten wagte; aber, vom Pfeile der Artemis durchbohrt, fiel er als Opfer seiner Kühnheit, und sein Beispiel soll den Menschen eine Warnung sein, dass sie nicht nach verbotener Liebe trachten[3]). Nur was dem sterblichen Geiste gebührt, soll der Mensch von den Göttern begehren[4]); vermessenes Trachten nach Unerreichbarem ist Wahnsinn[5]). Wer zu Hohes erstrebt, bedenke die Unmöglichkeit, in der Götter ehernen Sitz zu gelangen; sonst ergeht es ihm wie dem Bellerophon, den der geflügelte Pegasos abwarf, als er zu den himmlischen Behausungen in die Gesellschaft des Zeus emporstrebte; denn ungebührlicher Lust harrt der bitterste Ausgang[6]).

Als Muster eines bescheidenen, masshaltigen Sinnes preist Pindar den Aegineten Lampon, indem er neben seiner gastfreundlichen Gesinnung, seiner Aufrichtigkeit und andern Tugenden besonders hervorhebt, dass er nicht nur in seiner Gesinnung masshaltig sei, sondern auch diese Gesinnung in Leben und Wandel beobachte[7]).

§. 62.

Mit den Aufforderungen des Dichters zur Masshaltigkeit steht es im Einklang, wenn er mehrfach zu bescheidenen Ansprüchen im Leben und zur Zufriedenheit mit einem harmlosen, bescheidenen Loose ermahnt. Hieher gehört folgendes muthmassliche Skolienfragment: 'Begnüge dich mit einer bescheidenen Cypresse und

---

1) Isthm. 4, 13: *μηκέτι μακροτέραν σπεύδειν ἀρετάν.* — 2) Pyth. 3, 21: *ἔστι δὲ φῦλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον, | ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω, | μεταμώνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν.* Nem. 8, 45: *κενεᾶν δ' ἐλπίδων χαῦνον τέλος.* — 3) Pyth. 4, 90: *καὶ μὰν Τιτυὸν βέλος Ἀρτέμιδος θήρευσε κραιπνόν, | — — ὄφρα τις τᾶν ἐν δυνατῷ φιλοτάτων ἐπιψαύειν ἔραται.* — 4) Pyth. 3, 59: *χρὴ τὰ ἐοικότα παρ δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν.* — 5) Nem. 11, 48: *ἀπροσίκτων δ' ἐρώτων ὀξύτεραι μανίαι.* — 6) Isthm. 7, 43: *τὰ μακρὰ δ' εἴ τις | παπταίνει, βραχὺς ἐξικέσθαι χαλκόπεδον θεῶν ἕδραν· ὅ τοι πτερόεις ἔρριψε Πάγασος | δεσπόταν ἐθέλοντ' ἐς οὐρανοῦ σταθμοὺς | ἐλθεῖν μεθ' ὁμάγυριν Βελλεροφόνταν | Ζηνός. τὸ δὲ παρ δίκαν | γλυκὺ πικροτάτα μένει τελευτά.* Horat. Carm. 4, 11, 26: Exemplum grave prabet ales | Pegasus terrenum equitem gravatus | Bellerophontem, | Semper ut te digna sequare et ultra | Qnam licet sperare nefas putando | Disparem vites. — 7) Isthm. 6, 71: *μέτρα μὲν γνώμᾳ διώκων, μέτρα δὲ καὶ κατέχων.*

verzichte auf die stolzen idäischen Haine Kreta's! Mir ward ein geringes Stückchen Land zu Theil; aber ich bin frei von Kummer und Sorgen'[1]). Indem also der Dichter hier zur Genügsamkeit auffordert, geht er selbst in dieser Beziehung mit gutem Beispiel voran, indem er sagt, sein Gärtchen sei ihm genug, und er sehne sich nicht nach den stolzen Cypressengärten und ausgedehnten Saatgefilden der Reichen. In diesem Sinne lobt Pindar auch das Loos des bescheidenen Mittelstandes dem der Tyrannen gegenüber. 'Stets sah ich', lauten seine Worte, 'in der Stadt den Mittelstand in gesegneterem Glücke blühen und hasse das Loos der Tyrannis; nach gewöhnlichen bürgerlichen Ehren trachte ich; dem Neide entgeht derjenige, welcher im höchsten Ruhm still bescheiden geniesst und schnöden Hochmuth fern hält; am dunklen Lebensrande findet er einen schönen Tod und hinterlässt seinen geliebten Kindern das köstlichste der Güter, einen gepriesenen Namen'[2]). Diejenigen aber, welche über ihre Sphäre hinausstreben, weist Pindar in die richtigen Schranken zurück mit den Worten: 'Es frommt, das nackenbelastende Joch leicht zu tragen; aber gegen den Stachel zu löcken ist ein gefährliches Wagniss'[3]); wozu Dissen die Interpretation giebt: Debet quisque se continere fortunae finibus ei constitutis nec cupere nimia et maiora. — Namentlich soll der Mensch auch die über ihn verhängten Leiden mit Gleichmuth hinnehmen; denn, wie es in der dritten pythischen Ode heisst, neben einem Gut theilen die Unsterblichen den Menschen zwei Uebel zu; diese vermögen jedoch die Thoren nicht mit Gleichmuth zu tragen, wohl aber die Weisen, indem sie das Schöne davon herauskehren[4]). Der Sinn der letzteren Worte ist, dass der Verständige nie einem finsteren Pessimismus sich hingiebt, der Alles im schwärzesten Lichte sieht, sondern dass er vielmehr dem Leben die heitersten Seiten abzugewinnen sucht und diese heitere Lebensauffassung auch nach aussen hin zur Schau trägt, während er die Kehrseite der Beobachtung entzieht und seinen Kummer in der Tiefe seines Busens verbirgt. — In keiner Lage des Lebens aber soll der Mensch völlig den Muth sinken lassen; vielmehr ist es seine sittliche Pflicht, frohe Hoffnung zu hegen[5]), welche, wie ein Fragment sagt, selbst

1) Fr. 131: *ἐλαφρὰν κυπάρισσον φιλέειν, | ἐᾶν δὲ νομὸν Κρήτας περιδαῖον. | ἐμοὶ δ' ὀλίγον μὲν γᾶς δέδοται, ὅθεν ἄδρυς· | πενθέων δ' οὐκ ἔλαχον οὐδὲ στασίων.* Die Worte *ὅθεν ἄδρυς* sind corrupt. — 2) Pyth. 11, 52: *τῶν γὰρ ἀνὰ πόλιν εὑρίσκων τὰ μέσα μάσσονι σὺν | ὄλβῳ τεθαλότα, μέμφομ' αἶσαν τυραννίδων· | ξυναῖσι δ' ἀμφ' ἀρεταῖς τέταμαι· φθονεροὶ δ' | ἀμύνοντ', εἴ τιμᾶς τις ἄκρον* (so mit Hartung) *ἑλὼν ἀσυχᾷ τε νεμόμενος αἰνὰν ὕβριν | ἀπέφυγεν· μέλανα* (so nach Böckh) *δ' ἂν' ἐσχατιὰν | καλλίονα θάνατον ἔσχεν γλυκυτάτᾳ γενεᾷ | εὐώνυμον κτεάνων κρατίσταν χάριν πορών.* — 3) Pyth. 2, 93: *φέρειν δ' ἐλαφρῶς ἐπαυχένιον λαβόντα ζυγὸν | ἀρήγει· ποτὶ κέντρον δέ τοι | λακτισδέμεν τελέθει | ὀλισθηρὸς οἶμος.* — 4) Pyth. 3, 81: *ἓν παρ' ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς | ἀθάνατοι. τὰ μὲν ὦν οὐ δύνανται νήπιοι κόσμῳ φέρειν, | ἀλλ' ἀγαθοί, τὰ καλὰ τρέψαντες ἔξω.* Vgl. Fr. 18. — 5) Isthm. 8, 16: *χρὴ δ' ἀγαθὰν ἐλπίδ' ἀνδρὶ μέλειν.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 383.

noch der Brust des Greises süsse Labung gewährt und zumeist den beweglichen Sinn der Sterblichen lenkt[1]). — Neben der Hoffnung auf besseres Glück endlich steht als Unglück überwindende Macht, wie auch schon Nägelsbach bemerkt hat[2]), das Vergessen erlittener Leiden bei neuerblühendem Heil. Bei günstigem Geschick, sagt Pindar[3]), ist wohl Vergessen des Geschehenen möglich; denn, vom Gefühl des Glücks bezwungen, stirbt der herbe Gram; und nichts vermag überstandene Mühe besser zu heilen als Frohsinn[4]).

§. 63.

Während also die pindarische Ethik einerseits, wie wir oben gesehen haben, Mässigung in den an das Leben zu stellenden Ansprüchen und vor Allem Masshaltung im materiellen Genusse fordert, ist sie doch andererseits nicht so rigoristisch, dass sie den Lebensgenuss überhaupt untersagte oder auch nur als etwas Verwerfliches hinstellte. Im Gegentheil betrachtet Pindar denselben als ein hohes und empfehlenswerthes Gut, wenn er in einem Fragment geradezu die Lebensregel hinstellt: 'Lass dir nicht die Lust am Leben verkümmern! Ein heiteres Dasein ist für den Menschen das höchste Gut'[5]). Und so ermahnt er auch den krankenden Hieron, sich nicht ganz dem Trübsinn hinzugeben, sondern die Vorzüge seiner Stellung möglichst zu geniessen, indem er sagt: 'Ein Sterblicher, welcher den Pfad der Wahrheit erkennt, geniesst froh die Gaben der seligen Götter'[6]). Unter dem Pfade der Wahrheit ist hier die richtige Norm des Handelns, also eine gesunde praktische Lebensphilosophie zu verstehen. Soll aber sogar der Kranke sich nicht ganz der Lebensfreude verschliessen, so steht dies noch weit weniger dem gesunden und lebenskräftigen Menschen an, dessen Geist ruhig nnd sorgenfrei ist; denn 'die Ruhe', sagt Pindar, 'liebt Gastmähler und Gelage'[7]). Der Mensch soll daher auch seinen Reichthum nicht unter Schloss und Riegel bewahren, sondern weise geniessen. 'Ich liebe es nicht', sagt Pindar, 'grossen Reichthum im Palaste verborgen zu halten, sondern denselben weise zu geniessen und auch den Freunden davon mitzutheilen'[8]). Namentlich aber soll der Mensch sich den Genuss der Gegenwart nicht durch unnütze Sorge um die Zukunft verkümmern. 'Gar verschie-

---

1) Fr. 198: *γλυκεῖά οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ | ἐλπίς, ἃ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ.* — 2) Nachhom. Theol. S. 384. — 3) Ol. 2, 18: *λάθα δὲ πότμῳ σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν. | ἐσλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνάσκει | παλίγκοτον δαμασθέν.* — 4) Nem. 4, 1: *ἄριστος εὐφροσύνα πόνων κεκριμένων | ἰατρός.* — 5) Fr. 103: *μηδ' ἀμαύρου τέρψιν ἐν βίῳ· πολύ τοι | φέρτιστον ἀνδρὶ τερπνὸς αἰών.* Pyth. 1, 99: *τὸ δὲ παθεῖν εὖ πρῶτον ἀέθλων κτέ.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 371. — 6) Pyth. 3, 103: *εἰ δὲ νόῳ τις ἔχει θνατῶν ἀλαθείας ὁδόν, χρὴ πρὸς μακάρων | τυγχάνοντ' εὖ πασχέμεν.* — 7) Nem. 9, 48: *ἀσυχία δὲ φιλεῖ συμπόσιον.* — 8) Nem. 1, 31: *οὐκ ἔραμαι πολὺν ἐν μεγάρῳ πλοῦτον κατακρύψαις ἔχειν, | ἀλλ' ἐόντων εὖ τε παθεῖν καὶ ἀκοῦσαι φίλοις ἐξαρκέων.*

dene Wünsche stacheln die Herzen der Menschen', ruft der Dichter uns zu; 'wer aber das Ziel seines Strebens erreicht hat, der halte den winkenden Genuss der Gegenwart fest; denn was die Zukunft bringt, ist unsicher'[1]). Und ganz ähnlich an einer andern Stelle: 'Besser ist's, stets auf die Gegenwart den Blick zu richten; denn trügerisch schwebt die Zukunft den Menschen zu Häupten, den Strom des Lebens in mannigfache Krümmen lenkend'[2]).

Schliesslich mögen hier noch einige praktische Lebensregeln ihre Stelle finden, für welche sich im Vorhergehenden keine passende Rubrik darbot. Zunächst einige Regeln, welche sich auf Vorsicht und berechnende Klugheit im Reden und Handeln beziehen. Die richtigste Politik für denjenigen, welcher im Weltverkehr keinen Anstoss erregen und unangefochten seines Weges ziehen will, ist die Politik des Schweigens und der Zurückhaltung. In diesem Sinne richtet Amphiaraos in einem uns erhaltenen Fragmente an seinen Sohn Amphiloches die väterliche Mahnung: 'Platze niemals auf den Ersten, Besten mit losem unnützen Geschwätz los! Oft ist der Weg des Schweigens der sicherste, während verlautes Zungengedresch zu Hader und Streit anstachelt'[3]). Oft ist es sogar räthlich und der Klugheitsregel gemäss, mit der W a h r h e i t zurückzuhalten und sie nicht ganz auszusprechen. 'Nicht überall frommt es', heisst es in der fünften nemeischen Ode, 'das Antlitz der Wahrheit ganz entschleiert zu zeigen, und oft ist Schweigen am richtigen Ort das Klügste'[4]). Eben so muss man auch im Lobe selbst eines Agonensiegers die Zunge mässigen; denn zu grosses Lob weckt Neid, und oft gewährt auch das, was man verschweigt, grössere Freude[5]). Es liegt nun einmal in der menschlichen Natur, dass selbst berechtigtes Lob, wenn man es übertreibt, dem Hörer missfällt; daher soll man auch bei der Erhebung hoher Verdienste nicht zu panegyrisch ausschweifen, sondern aus dem reichhaltigen Stoffe W e n i g e s kunstreich behandeln, um nicht den Geschmack verständiger Kritiker (σοφοί) zu verletzen: eine Sentenz, mit der Pindar sich selbst die nothwendige parsimonia poetica in's Gedächtniss ruft[5]). Vor Allem aber soll man sich hüten, durch lästige Wiederholung einer und derselben Sache die Zuhörerschaft zu ermüden; denn 'drei- und viermal dasselbe wiederzukäuen ist zum Verzweifeln lästig, wie jenes alberne Kindergeleier *Διὸς Κόρινθος*'[6]); welche letzteren Worte mit Hartung als monotoner Re-

1) Pyth. 10, 60: *ἑτέροις ἑτερωνίων ἔκνιξ' ἔρως φρένας· | τῶν δ' ἕκαστος ὀρούει, | τυχὼν κεν ἁρπαλέαν σχέθοι φροντίδα τὰν παρ ποδός.* — 2) Isthm. 8, 13: *τὸ δὲ πρὸ ποδὸς ἄρειον (ὁρᾶν) ἀεὶ | χρῆμα· πανδόλιος γὰρ αἰὼν ἐπ' ἀνδράσι κρέμαται, | ἑλίσσων βίου πόρον.* — 3) Fr. 161: *μὴ πρὸς ἅπαντας ἀναρρῆξαι τὸν ἀχρεῖον λόγον. | ἔσθ' ὅτε πιστοτάτα σιγᾶς ὁδός· κέντρον δὲ μάχας ὁ κρατιστεύων λόγος.* — 4) Nem. 5, 16: *οὔ τοι ἅπασα κερδίων | φαίνοισα πρόσωπον ἀλάθει' ἀτρεκής· | καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώτατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι.* — 5) Pyth. 9, 76: *ἀρεταὶ δ' αἰεὶ μεγάλαι πολύμυθοι· | βαιὰ δ' ἐν μακροῖσι ποικίλλειν, | ἀκοὰ σοφοῖς.* — 6) Nem. 7, 104: *ταὐτὰ δὲ τρὶς τετράκι τ' ἀμπολεῖν | ἀπορία τελέθει, τέκνοισιν ἅτε μαψυλάκας, Διὸς Κόρινθος.*

frain irgend eines abgeschmackten Kindermährchens zu fassen sind. Es ist also jene crambe repetita des Juvenal, die den Hörer zu tödten geeignet ist, vor welcher Pindar mit jenen Worten warnt.

§. 64.

Aber nicht nur im Reden, sondern auch im Handeln soll der Mensch weise Vorsicht beobachten. Freilich, handeln soll der Mensch, und zwar rasch und energisch, wo es noth thut; denn der günstige Augenblick schwindet rasch [1]). Auf der andern Seite aber soll er mit Vorbedacht handeln, damit er sich nicht durch Uebereilung empfindlichen Nachtheil zuzieht und dann, von Scham und Reue ergriffen, zur Beschönigung (*Πρόφασις*), der Tochter des zu spät gewitzigten Epimetheus, seine Zuflucht zu nehmen braucht [2]); wie es denn in der menschlichen Natur liegt, sich nach begangenen Missgriffen und Uebereilungen durch Ausflüchte rein waschen und das Uebel hinterher beschönigen zu wollen. Diese bedächtige Handlungsweise soll sich auch auf die Zukunft erstrecken, deren mögliche Chancen der Kluge im Voraus berechnet und sich zu Nutze macht. 'Auf drei Tage hinaus', heisst es in der siebenten nemeischen Ode, 'berechnet der Kluge den Wind und stürzt sich nicht durch Gewinnsucht in Schaden' [3]). Diesen Worten liegt ein nautisches Bild zum Grunde, indem der Dichter sich einen Schiffer denkt, der, ehe er sich blindlings, von Gewinnsucht getrieben, in die Gefahren des Meeres stürzt, erst den Wind klüglich im Voraus berechnet.

Zur vollkommenen Lebensweisheit gehört endlich auch noch jene Accommodationsfähigkeit, vermöge deren der Mensch sich den Verhältnissen und Personen, wo es noth thut, anzuschmiegen versteht. Sowie der Schiffer — um das aus nautischer Sphäre entlehnte Bild beizubehalten, dessen sich Pindar dem Kyrenäerfürsten Arkesilaos gegenüber bedient — das Segel wendet, wenn der Sturm sich gelegt hat [4]): so muss auch der Mensch im Leben den Zeitumständen Rechnung tragen und ihnen gemäss handeln. Arkesilaos hatte in Folge eines gegen ihn angestifteten Aufruhrs seinen Verwandten Damophilos verbannt; jetzt, meint Pindar, wo die Gefahr der Empörung vorüber sei, gezieme es dem Fürsten, das Segel der Milde aufzuspannen und den Verbannten zurückzuberufen. — Aber nicht nur den Zeitumständen, sondern auch den Persönlichkeiten, mit denen man in Berührung kommt, soll man sich accommodiren; wie dies der weise Amphiaraos seinem Sohne Amphilochos in einer uns fragmentarisch erhaltenen Mahnung an's

1) Pyth. 4: 285: (Damophilos handelte) *οὐκ ἐρίζων ἀντία τοῖς ἀγαθοῖς, | οὐδὲ μακύνων τέλος οὐδέν. ὁ γὰρ καιρὸς πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει.* — 2) Pyth. 5, 27: *Ἐπιμαθέος ὀψινόου θυγατέρα Πρόφασιν.* — 3) Nem. 7, 17: *σοφοὶ δὲ μέλλοντα τριταῖον ἄνεμον | ἔμαθον, οὐδ᾽ ὑπὸ κέρδει βλάβεν.* — 4) Pyth. 4, 291: *ἐν δὲ χρόνῳ | μεταβολαὶ λήξαντος οὔρου | ἱστίων.*

Herz legt. 'O Sohn', lauten des Sehers Worte, 'nimm dir das am Felsen haftende Seethier zum Muster und wechs'le im Umgange mit den Bürgern jeglicher Stadt die Farbe, indem du Jedem nach dem Sinne sprichst und heute so, morgen anders denkst![1]) — eine Paränese, welche in Form und Inhalt mit der bekannten theognideischen Sentenz[2]) sehr übereinstimmt.

---

1) Fr. 19: ὦ τέκνον, | ποντίου θηρὸς πετραίου χρωτὶ μάλιστα νόον | προσφέρων πάσαις πολίεσσιν ὁμίλει· τῷ παρεόντι δ' ἐπαινήσαις ἑκὼν | ἄλλοτ' ἀλλοῖα φρόνει. — 2) Theogn. 215 ff. Bergk: πουλύπου ὀργὴν ἴσχε πολυπλόκου, ὃς ποτὶ πέτρῃ, | τῇ προσομιλήσῃ, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη. | νῦν μὲν τῇδ' ἐφέπου, τοτὲ δ' ἀλλοῖος χρόα γίνου. | κρέσσων τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης.

II.

Die Ethik des Aeschylos.

Uebersicht des Inhalts.

Erstes Capitel.

Der Mensch nach seiner physischen Existenz.

I. Das menschliche Leben in seinem Wechsel und seiner Vergänglichkeit.

§. 1.

Wir beginnen die Darstellung der äschyleischen Ethik mit einer Betrachtung des Menschen nach seinem physischen Wesen und fassen zunächst sein irdisches Dasein vom ethischen Standpunkte aus in's Auge. Die Vorstellung des Erdenlebens knüpft sich unmittelbar an die des Sonnenlichts, wie häufig im dichterischen Sprachgebrauch; daher ist der Ausdruck das Licht schauen (φάος βλέπειν[1]), αὐγὰς ἡλίου λεύσσειν[2])) gleichbedeutend mit leben, oder es findet auch wohl die umgekehrte Ausdrucksweise statt, wie es im Agamemnon[3]) vom Menelaos heisst: 'wenn der Strahl der Sonne ihn noch frisch und lebend sieht, so bleibt Hoffnung, dass er wiederkehrt.' — Der Ausgangspunkt des irdischen Daseins ist das zarte Kindesalter, wie es Kilissa in seiner Hülflosigkeit schildert[4]), wo der Mensch wie ein junges Thier gepflegt werden muss[5]), und wo er noch auf Händen und Füssen am Boden kriecht[6]). Allmählich und langsam entwickelt sich der Mensch; an jene Periode seiner völligen Unmündigkeit schliesst sich die reifere Jugendzeit. Sie ist es, welche Liebeswonne gewährt[7]) und der Jungfrau jene Reize verleiht, welche das Auge der Menschen anlocken und in jedem Vorübergehenden heisse Sehnsucht nach der holdblühenden Gestalt erwecken[8]); sie ist der Lenz des Lebens, wo die Jungfrau nach der Vermählung sich sehnt[9]), — wo dem Jüngling der erste Flaum entspriesst und dichtes Gelock seine Wangen bedeckt[10]), und wo der jugendliche Geist

1) Pers. 258. 294. — 2) Pers. 711. — 3) Ag. 654: εἰ δ' οὖν τις ἀκτὶς ἡλίου νιν ἱστορεῖ | χλωρόν τε καὶ βλέποντα κτέ. — 4) Cho. 740 ff. — 5) Cho. 740: τὸ μὴ φρονοῦν γὰρ ὡσπερεὶ βοτὸν | τρέφειν ἀνάγκη. — 6) Sept. 17: νέους ἕρποντας εὐμενεῖ πέδῳ. — 7) Pers. 539: χλιδανῆς ἥβης τέρψιν. — 8) Suppl. 966 ff. — 9) Vgl. das etwas lascive Fragm. 255 Herm. — 10) Sept. 515: στείχει δ' ἴουλος ἄρτι διὰ παρηίδων | ὥρας φυούσης, ταρφὺς ἀντέλλουσα θρίξ.

jugendlichem Leichtsinne fröhnt[1]); denn Jugend hat nicht Tugend, oder, wie es in einem Fragment[2]) heisst, die Jugend denkt minder gerecht als das Alter. — Das der Jugend entgegengesetzte Stadium des Lebens ist das **Alter**; wer ihm erliegt, singt der Chor der Greise im Agamemnon[3]), schleicht, während das Laub herbstlich dahinwelkt, dreifüssigen Gang und wankt, dem Kinde an Schwäche gleich, dahin, ein Traumbild an der Helle des Tages. Die eigentliche Tugend des Greises ist **Besonnenheit** (*σωφροσύνη*); sie zu üben ist seine Aufgabe[4]). Die eigentliche Zeit der Lehre, der geistigen und sittlichen Ausbildung ist für den Menschen die Jugend; wer diese Ausbildung verabsäumt, wird zu spät erfahren, dass es lästig ist, noch im Alter zu lernen[5]). Damit soll indess nicht ausgesprochen sein, dass für das Alter schlechterdings jede Belehrung entbehrlich wäre; im Gegentheil, weise Dinge zu lernen, wie es in einem Fragment heisst[6]), geziemt auch dem Greise noch.

§. 2.

An die obige Erwähnung der Schwäche und Gebrechlichkeit des Greises, der wie ein Traumbild an der Helle des Tages dahinwankt, knüpft sich sehr natürlich der Gedanke an die Nichtigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Daseins überhaupt, welche Aeschylos an mehreren Stellen hervorhebt. Der physische Mensch ist seiner Natur nach dem Loose alles Irdischen verfallen; er ist bestimmt, aufzublühen und zu verwelken, zu wachsen und zu schwinden. Die Mutter Erde, welche, wie es in den Choephoren heisst[7]), alle Dinge gebiert, aufnährt und ihre Keime wieder im Schoosse birgt, nimmt auch die sterbliche Hülle des Menschen wieder in sich auf; er ist Staub vom Staube und kehrt wieder in seinen Ursprung zurück. So ist denn der Mensch ein gar armes, nichtiges Wesen. Ein Sohn des Staubes, wandelt er in Nacht und Blindheit, durch welche Zeus' unerforschliche Rathschlüsse ihm entgegenleuchten[8]); er ist

---

1) Pers. 783: *παῖς ἐνεὸς ὢν ἐνεὰ φρονεῖ*. So Herm. nach Meineke in histor. cr. com. Graec. p. 202. Dind.: *παῖς ὢν νέος νέα φρονεῖ*. — 2) Stob. Serm. CXV. 10 (Fr. 375 Herm.): *γῆρας γὰρ ἥβης ἐστὶν ἐνδικώτερον*. — 3) Agam. 79: *τό θ' ὑπεργήρων φυλλάδος ἤδη | κατακαρφομένης τρίποδας μὲν ὁδοὺς | στείχει, παιδὸς δ' οὐδὲν ἀρείων, | ὄναρ ἡμερόφαντον ἀλαίνει*. — 4) Dies ist der Sinn des *σωφρονεῖν εἰρημένον* Agam. 1589, wo *εἰρημένον* = *προσταγὲν αὐτῷ* ist. S. Schneidewin zu d. St., welcher Arist. Lys. 13 vergleicht: *εἰρημένον δ' αὐταῖς ἁπαντᾶν ἐνθάδε Εὕδουσιν*. — 5) Agam. 1588: *γνώσει γέρων ὢν ὡς διδάσκεσθαι βαρὺ | τὸ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον*. Vgl. auch Agam. 1386: *γνώσει διδαχθεὶς ὀψὲ γοῦν τὸ σωφρονεῖν*. — 6) Stob. Serm. XXIX, 24 (Fr. 371 Herm.): *καλὸν δὲ καὶ γέροντα μανθάνειν σοφά*. — 7) Choeph. 119: *γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται, | θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει*. — 8) Suppl. 79: *Διὸς ἵμερος οὐκ εὐθήρατος ἐτύχθη· | πάντα τοι φλεγέθει κἀν σκότῳ μελαί|νᾳ τε τύχᾳ μερόπεσσι λαοῖς*.

ein Tagesgeschöpf, wie der Okeanidenchor im Prometheus[1]) ihn nennt, welches, kaum geboren, wieder vergeht; gar eng begränzt ist sein Gesichtskreis: er denkt nur von heute auf morgen, sagt ein Fragment[2]), und nichts hat mehr Bestand, als der Schatten des Rauches, — eine Ausdrucksweise, durch welche man unwillkürlich an das pindarische *σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος* erinnert wird. In ähnlichem Sinne und Bilde spricht auch die prophetische Kassandra im Agamemnon[3]): 'Weh über dich, Menschenleben! Das Glück des Menschen vermag ein Schatten zu stürzen; bricht aber Unglück herein, so tilgt im Nu ein feuchter Schwamm, der darüber hinfährt, das ganze Bild'. Wohl mag daher der Mensch die ernste Mahnung beherzigen, welche die tiefgebeugte Niobe ihm zuruft[4]): 'Mein Glück, welches schon hoch zum Himmel sich erhob, stürzt tief zur Erde hin und gemahnet mich: Hänge dein Herz nicht zu sehr an's Irdische!'

§. 3.

Die Nichtigkeit des Menschenlebens tritt aber vor Allem in seiner Unbeständigkeit und in seinem Wechsel hervor. 'Kein sterblicher Mensch', singt der Chor der Grabspenderinnen[5]), 'wird stets beglückt ein harmloses Leben durchwallen; dem Einen naht früher, dem Andern später die Trübsal'. — Und ähnlich heisst es im Agamemnon[6]): 'Wer unter den Sterblichen möchte sich, wenn er von dem unseligen Falle des Atriden hört, noch rühmen, dass er zu harmlosem Glücke geboren sei'? — Ein tief tragisches Beispiel dieses menschlichen Glückswechsels bietet der vom Gipfel seiner Macht herabgestürzte Xerxes. Als der der stygischen Pforte entstiegene Schatten des Dareios nach der Grösse des Unheils forscht, spricht er zu Atossa die Worte[7]): 'Leicht mag menschliches Leid die Sterblichen betreffen; denn auf den Meereswogen, wie auf dem Festlande stürmt Unheil auf sie herein, wenn das Leben aufsteigend weite Bahnen durchmisst'. — Von dieser Wahrheit durchdrungen, bekennt auch der flüchtige Chor der Danaiden dem Argiverkönig gegenüber[8]): 'O Pelasgerfürst, vielge-

1) Prom. 545: *τίς ἐφαμερίων ἄρηξις;* — 2) Stob. Serm. XCVIII. 49 (Fr. 374 Herm.): *τὸ γὰρ βρότειον σπέρμ' ἐφ' ἡμέρα φρονεῖ | καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά.* — 3) Agam. 1287: *ἰὼ βρότεια πράγματ'· εὐτυχοῦντα μὲν | σκιά τις ἂν τρέψειεν* (so nach Porson), *εἰ δὲ δυστυχῆ, | βολαῖς ὑγρώσσων σπόγγος ὤλεσεν γραφήν.* — 4) Plut. de exilio p. 603 A (Fr. 166 Herm.): *οὑμὸς δὲ πότμος οὐρανῷ κυρῶν ἄνω | ἔραζε πίπτει, καί με προσφωνεῖ τάδε· | γίγνωσκε τἀνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν.* — 5) Choeph. 1013: *οὔτις μερόπων ἀσινῆ βίοτον | διὰ παντ' εὔθυμος ἀμείψει, | τέκνον, ἐς μόχθον δ' | ὁ μὲν αὐτίχ', ὁ δ' ὕστερον ἥξει.* — 6) Agam. 1301: *τίς ποτ' ἂν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ | δαίμονι φῦναι, τάδ' ἀκούων;* — 7) Pers. 707: *ἀνθρώπεια δ' ἄν τοι πήματ' ἂν τύχοι βροτοῖς· | πολλὰ μὲν γὰρ ἐκ θαλάσσης, πολλὰ δ' ἐκ χέρσου κακὰ | γίγνεται θνητοῖς, ὁ μάσσων βίοτος ἢν ταθῇ πρόσω.* — 8) Suppl. 313: *ἄναξ Πελασγῶν, αἰόλ' ἀνθρώπων κακά. | πόνου δ' ἴδοις ἂν οὐδαμοῦ ταὐτὸν πτερόν.*

staltig ist das Leid der Menschen. Mit stets neuem Gefieder stürmt das Weh auf sie heran.' — Das eben ist das tragische Geschick der Staubgeborenen, welches gleichsam wie ein Grundton die Dramen unseres Dichters wie der griechischen Tragiker überhaupt durchklingt, — dass sie in Nacht und Trübsal wandeln, während droben im Olymp den seligen Göttern ein ewig blauer Himmel strahlt. Mit klaren Worten spricht dies auch der Herold im Agamemnon aus[1]: 'Im Verlaufe langer Zeit erscheinen uns bald heitere, bald trübe Tage. Wer aber bleibt sein ganzes Leben hindurch leidlos, ausser den Göttern'? — So bewährt sich denn auch nach Aeschylos die Wahrheit des alten solonischen Ausspruchs, dass Niemand vor dem Tode glücklich und, um mit Agamemnon zu reden[2], nur dér selig zu preisen sei, der in friedlichem Glück sein Leben beschlossen habe.

§. 4.

Dies Gesetz aber, dass der Mensch zu einem leidvollen Dasein geboren sei, ist nach Aeschylos nicht etwa als eine tyrannische Härte des Geschicks oder der Gottheit aufzufassen, sondern erscheint, vom ethischen Standpunkte aus betrachtet, vielmehr als eine höchst weise und segensreiche Bestimmung, welche auf die sittliche Erziehung nnd Veredlung des Menschen hinzielt. Von Natur nämlich ist dem Menschen ein leidvolles Dasein verhasst und unerträglich[3]; dagegen wohnt ihm, wie es im Agamemnon heisst[4], ein unersättliches Streben nach Glücksgenuss inne; Niemand weist das Glück von dem prunkenden Palaste zurück, mit dem Rufe: Nahe dich nicht! — Im Glück zu schwelgen, singt der Chor der Grabspenderinnen[5], ist den Mensehen Gott und mehr als Gott. — Hieraus folgt, dass das Streben des Menschen von Haus aus ungleich mehr auf materiellen Genuss, als auf sittliche Vervollkommnung gerichtet ist, und gerade das Glück und das sinnliche Wohlleben, welches er wie seinen Gott verehrt, ist mehr als alles Andere geeignet, die Keime der Sittlichkeit in ihm zu ersticken und ihn für ein höheres Streben unfähig zu machen. Kurz, Glück und Wohlleben sind entschiedene Hemmnisse sittlicher Vervollkommnung, nnd vollends ein schlechter Mann wird, wie es in einem Fragment heisst[6], im Glück unerträglich. Daher

1) Agam. 529: *ταῦτα δ' ἐν πολλῷ χρόνῳ | τὰ μέν τις ἂν λέξειεν εὐπετῶς ἔχειν, | τά δ' αὖτε κἀπίμομφα. τίς δὲ πλὴν θεῶν | ἅπαντ' ἀπήμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον;* — 2) Agam. 895: *ὀλβίσαι δὲ χρὴ | βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ.* — 3) Stobaeus CXXI. 23 (Fragm. 187 Herm.): *τί γὰρ καλὸν ζῆν βίοτον ὃς λύπας φέρει;* — 4) Agam. 1291: *τὸ μὲν εὖ πράσσειν ἀκόρεστον ἔφυ | πᾶσι βροτοῖσιν· δακτυλοδείκτων δ' | οὔτις ἀπειπὼν εἴργει μελάθρων, | μηκέτ' ἐσέλθῃς, τάδε φωνῶν.* — 5) Choeph. 51: *τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον.* — 6) Stobaeus Serm. XLV. 14 (Fr. 373 Herm.): *κακοὶ γὰρ εὖ πράσσοντες οὐκ ἀνασχετοί.*

ist es eine weise Satzung der göttlichen Providenz, dass der irdische Pfad des Menschen durch Kummer und Trübsal führt; die Leiden sind gleichsam eine Schule für den Menschen, in welcher er zur Tugend und Sittlichkeit erzogen werden, und aus der er geläutert und veredelt hervorgehen soll[1]). 'Im Unglück ruft wohl Mancher', wie es in den Persern heisst[2]), 'der zuvor nimmer der Götter gedachte, dieselben mit Gelübden an und fleht brünstig zur Erde und zum Himmel'. In diesem Sinne spricht auch Orestes in den Eumeniden: 'Ich bin in der Schule des Unglücks gezogen und kenne daher viele Sühnungen und weiss, wo sich's gebührt zu reden und zu schweigen'[3]). Namentlich aber gehören hieher die schönen Worte des Chors im Agamemnon[4]): 'Wer dem Zeus aus freudigem Herzen ein Triumphlied jauchzt, pflückt die höchste Frucht der Weisheit; denn Zeus ist es, der den Menschen auf den Pfad der Weisheit führt, indem er die feste Satzung hinstellte: durch Leid Lehre!' — Damit aber der Mensch im Unglück nicht ganz erliege, gab ihm die mitleidige Gottheit auf seinen Lebensweg einen köstlichen Trost mit, der ihn selbst im schwersten Leid aufrecht erhält, — die Hoffnung. Als im Prometheus der gefolterte Titan dem Chor gesteht, er habe den Menschen die Voraussicht des Todes benommen, fragt der Chor: Und welches Mittel fandest du für dies Uebel? Darauf Prometheus: Ich flösste blinde Hoffnung in ihre Seele. Damit, erwiedert der Chor, hast du den Sterblichen ein segensreiches Geschenk verliehen[5]). Und derselbe Chor singt weiterhin[6]): Lieblich ist's, im Geleite freudiger Hoffnungen des Lebens Bahn zu durchwandeln, während das Herz sich labt an heiterer Freude.

§. 5.

Den Schlusspunkt der Erdenlaufbahn des Menschen bildet der Tod, der unerbittlich Allen bevorsteht, wenn, wie es in einem Bruchstück der Phryger heisst[7]), die Nachtwache ihres Lebens vollbracht ist. 'Er allein unter den Göttern', lautet ein Fragment der Niobe[8]), 'nimmt kein Weihgeschenk, kein Opfer, keine Spende

1) Freilich behauptet Lübker a. a. O. S. 18, dass diese Ansicht dem Alterthum fern gelegen habe. — 2) Pers. 492: *θεοὺς δέ τις | τὸ πρὶν νομίζων οὐδαμοῦ, τότ' εὔχετο | λιταῖσι, γαῖαν οὐρανόν τε προσκυνῶν.* — 3) Eum .273: *ἐγώ, διδαχθεὶς ἐν κακοῖς, ἐπίσταμαι | πολλοὺς καθαρμούς, καὶ λέγειν ὅπου δίκη | σιγᾶν θ' ὁμοίως.* — 4) Agam. 161: *Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων | τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν. | τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώ|σαντα τῷ πάθει μάθος | θέντα κυρίως ἔχειν.* Vgl. Schneidewin z. d. St. — 5) Prom. 250: *θνητούς γε παύσας μὴ προδέρκεσθαι μόρον. — τὸ ποῖον εὑρὼν τῆσδε φάρμακον νόσου; — τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατῴκισα. — μέγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἐδωρήσω βροτοῖς.* — 6) Prom. 536: *ἁδύ τι θαρσαλέαις | τὸν μακρὸν τείνειν βίον ἐλπίσι, φαναῖς | θυμὸν ἀλδαίνουσαν ἐν εὐφροσύναις.* — 7) Hesych. (Fr. 280 H.): *διαπεφρούρηται βίος.* — 8) Stobaeus CXVIII. 1 (Fr. 168 Herm.): *μόνος θεῶν γὰρ Θάνατος οὐ δώρων ἐρᾷ, | οὐδ' ἄν τι θύων οὐδ' ἐπισπένδων ἄνοις, | οὐδ' ἔστι βωμός, οὐδὲ παιωνίζεται· | μόνου δὲ Πειθὼ δαιμόνων ἀποστατεῖ.*

an; Niemand darf ihm einen Altar oder Hymnen weihen, und Peitho kehrt von ihm allein sich schweigend ab'. — Ein anderes Fragment[1]) drückt die Unabwendbarkeit des Todes mit folgenden Worten aus: 'Und treffen noch so viele Wunden uns're Brust, wir sterben nicht, ehe unser Lebensziel bevorsteht; und sässen wir im Hause bei'm Heerde still daheim, — wir entflöhen dennoch nicht dem einmal verhängten Tode'. — Daher nennt Sisyphos in dem nach ihm benannten Satyrspiele den Zagreus oder Hades den Allherberger[2]), ähnlich wie er in den Schutzflehenden[3]) der gastfreieste Zeus der Abgeschiedenen heisst. Darum giebt es auch keinen Königsweg zum Hades; Alle müssen die gleiche Strasse hinunterwandeln, daher auch in einem Fragmente des Telephos[4]) von einem einfachen Pfade zum Hades die Rede ist; oder, wie es bei Dionys von Halicarnass heisst[5]), es ist nach Aeschylos immer nur ein und derselbe Weg, der zum Hades führt. — Wie übrigens auch sonst im Alterthum der Tod in doppelter Auffassung erscheint, insofern er theils als Uebergang zu einem empfindungs- und freudlosen Dasein in Tiefe und Finsterniss, theils als Erlösung von irdischem Leid dargestellt wird, welche doppelte Auffassung namentlich auch in den entgegengesetzten Personificationen der Keren und des Thanatos hervortritt: so finden sich auch bei Aeschylos beide Auffassungen neben einander. Der Tod ist einerseits ein Zustand gefühlloser Starrheit, wo man, wie es in einem Fragment der Phryger heisst[6]), weder Freude noch Schmerz mehr empfindet; wo Saft und Kraft geschwunden sind und kein Blut mehr die Adern durchströmt[7]), wo freudloses Dunkel die Abgeschiedenen umfängt[8]) und der Rückweg zum Licht abgeschnitten ist, weil, wie der Schatten des Dareios sagt[9]), die unteren Götter geneigter zum Empfang sind als zum Entlass; wo endlich Schätze und Reichthümer nichts mehr frommen und der sinnliche Genuss aufhört, daher auch Dareios die greisen persischen Fürsten ermahnt, trotz Jammer und Leid der Freude zu geniessen, so lange sie noch im Lichte wandelten[10]).

1) Plutarch. de vita et poesi Homeri T. V. 3. p. 1196. ed. Wytt. (Fr. 323 Herm.): *ἀλλ' οὔτε πολλὰ τραύματ' ἐν στέρνοις λαβὼν | θνήσκει τις, εἰ μὴ τέρμα συντρέχοι βίου, | οὔτ' ἐν στέγῃ τις ἥμενος παρ' ἑστίᾳ | φεύγει τι μᾶλλον τὸν πεπρωμένον μόρον.* — 2) Etym. Gud. p. 227, 39 (Fr. 242 Herm.): *ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ πατρὶ | χαίρειν.* Vgl. Preller, griech. Myth. I, 499. — 3) Suppl. 139: *τὸν πολυξενώτατον | Ζῆνα τῶν κεκμηκότων.* — 4) Plat. Phaed. p. 108. A (Fr. 252 Herm.): *ἐκεῖνος (Τήλεφος) μὲν γὰρ ἁπλῆν οἶμόν φησιν εἰς Ἅιδου φέρειν.* — 5) Dion. Hal. Vol. V. p. 265 Reiske: *μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ οἶμος, κατὰ τὸν Αἰσχύλον, εἰς Ἅιδου φέρουσα.* — 6) Stobaeus CXXV, 7 (Fr. 281 Herm.): *τῷ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι φθιτούς.* — 7) Etym. in Cramer. Anecd. Paris. IV. p. 35, 18 (Fr. 243 Herm.): *καὶ θανόντων, οἷσιν οὐκ ἔνεστ' ἰκμάς· | —σοὶ δ' οὐκ ἔνεστι κίκυς, οὐδ' αἱμόρρυτοι | φλέβες θανόντι.* — 8) Choeph. 315: *ἔνθα σ' ἔχουσιν εὐναί | σκότῳ φάος ἀντίμοιρον.* — 9) Pers. 689: *ἐστὶ δ' οὐκ εὐέξοδον, | ἄλλως τε πάντως χοἰ κατὰ χθονὸς θεοὶ | λαβεῖν ἀμείνους εἰσὶν ἢ μεθιέναι.* — 10) Pers. 842: *ὑμεῖς δέ, πρέσβεις, χαίρετ' ἐν κακοῖς ὅμως | ψυχῇ διδόντες ἡδονὴν καθ' ἡμέραν, | ὡς τοῖς θανοῦσι πλοῦτος οὐδὲν ὠφελεῖ.*

Häufiger indess erscheint bei Aeschylos der Tod als ein erlösender Genius, der allem irdischen Kummer und Leid ein Ziel setzt. In diesem Sinne ruft der von Schmerzen gefolterte Philoktet aus[1]): 'O Tod, du Heiland und Erlöser, komm' und verschmähe mich nicht! Du bist der einzige Arzt für unheilbares Leid, und kein Schmerz naht mehr dem Todten'. — Hiernach erscheint auch der Vorwurf gerechtfertigt, der in einem andern Fragmente[2]) den Menschen gemacht wird, dass ihnen mit Unrecht der Tod verhasst sei, der doch den besten Schirm gegen zahllose Leiden gewähre. Auch in dem bekannten Bruchstücke des gelösten Prometheus, von welchem uns Cicero in den Tusculanen eine Nachbildung aufbewahrt hat, sehnt sich der vom Adler des Zeus zerfleischte Titane nach dem Tode als der letzten Marke seiner Leiden[3]); ein sanftes Ende und die Ruhe des ewigen Schlafes wünscht sich auch der Chor im Agamemnon, als er die Leiche seines geliebten, hingemordeten Herrn erblickt[4]), und ein gleiches Loos begehrt in seiner Bedrängniss der von den Söhnen des Aegyptos verfolgte Danaidenchor, da der Tod ein Erlöser sei vom jammervollen Elend[5]).

II. Die menschliche Seele und ihre Affecte.

§. 6.

Der allgemeinste Ausdruck, welchen Aeschylos von der Seele gebraucht, ist *ψυχή*, welches dieselbe als eigentlich belebendes Princip und zugleich als Inbegriff aller psychischen Kräfte bezeichnet. In engerer Bedeutung stehen von den Kräften der Seele die Ausdrücke *νοῦς*, *φρήν* und *φρένες*, *θυμός*, *ὀργή*, *γνώμη*, *φρόνημα*, *καρδία*, *κέαρ*, *ἦτορ* und *ἧπαρ*.

Was specieller den Ausdruck *ψυχή* betrifft, so bezeichnet derselbe ursprünglich Hauch, Odem und somit die eigentliche Bedingung und das Princip des Lebens, daher das Leben selbst, wie es Agam. 1433 von der Helena heisst: *μία πολλῶν ἀνδρῶν ψυχὰς Δαναῶν ὀλέσασα*. — Sodann aber steht *ψυχή*, wie gesagt, namentlich von der Seele als dem Inbegriff aller psychischen Kräfte, und zwar bezeichnet es dieselbe theils in ihrer Stärke und ihren Vorzügen, theils in ihren Schwächen und krankhaften Zuständen. In die erstere Kategorie gehört

1) Stobaeus CXX. 12 (Fr. 271 Herm.): *ὦ Θάνατε Παιάν, μή μ' ἀτιμάσῃς μολεῖν. | μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀναγκαίων κακῶν | ἰατρός, ἄλγος δ' οὐδὲν ἅπτεται νεκροῦ.* — 2) Plutarch. in Consol. ad Apoll. p. 106 C (Fr. 314 Herm.): *ὡς οὐ δικαίως θάνατον ἔχθουσιν βροτοί, | ὅσπερ μέγιστον ῥῦμα τῶν πολλῶν κακῶν.* — 3) Tusc. disp. II. 10 (Fr. 203 Herm.), v. 23: amore mortis terminum anquirens mali. — 4) Ag. 1411: *φεῦ, τίς ἂν ἐν τάχει, μὴ περιώδυνος, | μηδὲ δεμνιοτήρης, | μόλοι τὸν αἰεὶ φέρουσ' ἐφ' ἡμῖν | μοῖρ' ἀτέλευτον ὕπνον, δαμέντος | φύλακος εὐμενεστάτου;* — 5) Suppl. 771: *τὸ γὰρ θανεῖν ἐλευθεροῦ — | ται φιλαιάκτων κακῶν.*

ψυχή in der Bedeutung Muth, tapfere und energische Gesinnung. So z. B. Pers. 436: *Περσῶν ὅσοιπερ ἦσαν ἀκμαῖοι φύσιν, | ψυχήν τ' ἄριστοι κεὐγένειαν ἐκπρεπεῖς.* Pers. 28: *φοβεροὶ μὲν ἰδεῖν, δεινοὶ δὲ μάχην | ψυχῆς εὐτλήμονι δόξῃ.* — Dagegen heisst es Prom. 380 von der Seele im krankhaften und gebrechlichen Zustande: *ψυχῆς νοσούσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι.*

In engerer Bedeutung steht ψυχή auch vom Hange der Seele zum Genusse, wie das lateinische genius. So Pers. 843: *ψυχῇ διδόντες ἡδονὴν καθ' ἡμέραν* = genio indulgentes. — Bemerkenswerth ist auch noch die von Manchen missverstandene Stelle Eum. 117: *ὡς ἔλεξα τῆς ἐμῆς περὶ | ψυχῆς*, wo, nach Analogie der Redensarten *περὶ ψυχῆς μάχεσθαι* (Odyss. 22, 245), *κινδυνεύειν περὶ ψυχῆς* (Thuc. 8, 50) und ähnlicher, *εἰπεῖν περὶ ψυχῆς* bedeutet: für sein Heil, für seine höchsten Interessen reden. Mit Unrecht wollte daher Schütz ändern, dessen Ansicht indess schon Wellauer schlagend widerlegt hat. — Dass endlich ψυχή auch von der Seele der Abgeschiedenen steht, wie Pers. 633: *πέμψατ' ἔνερθεν ψυχὴν ἐς φῶς*, sei nur beiläufig bemerkt.

Ferner gehören hieher die Ausdrücke *φρήν* und *φρένες*, beide Numeri ohne wesentlichen Unterschied in der Bedeutung neben einander, welche ursprünglich, wie bei Homer, Zwerchfell, Herz und Lunge bezeichnen und in dieser Bedeutung unserm deutschen Herz oder Brust entsprechen. So Prom. 363: *φρένας εἰς αὐτὰς τυπείς* = mitten in's Herz getroffen. Prom. 883: *κραδία δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει.* Eum. 158: *ὄνειδος — ἔτυψεν ὕπο φρένας, ὕπο λοβόν.* — Da nun aber das Zwerchfell bei den Alten von Homer an als Sitz aller geistigen Regungen, als das rein körperliche Princip des geistigen Lebens betrachtet wurde [1]), so gebraucht Aeschylos *φρήν* auch zur Bezeichnung des Verstandes, der Denkkraft, der Gesinnung, wie auch des Gemüths und seiner Affecte. Zunächst steht es also von der Fähigkeit richtig zu denken. Daher sagt Prometheus, er habe in den Menschen, deren Denkkraft und geistige Fähigkeiten geschlummert hätten, diese Kräfte geweckt: Prom. 444: *ὥς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν | ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους*, wo die Verbindung mit *ἔννους* zu beachten ist, da sie zeigt, wie *φρένες* hier der Bedeutung von *νοῦς*, d. h. der durch Denken gebildeten Geisteskraft, sich nähert. — Wer daher der *φρένες* entbehrt, ist in geistiger Krankheit und Irrwahn befangen, wie der Chor vom Prometheus sagt, er sei *ἀποσφαλεὶς φρενῶν* (Prom. 473) und wisse, einem schlechten Arzte gleich, die Krankheit seines Geistes nicht zu heilen. — Ferner steht *φρένες* auch vom Gemüth und seinen Affecten. So von der Trauer Sept. 894: *δακρυχέων ἐκ φρενός*; Ag. 862: *ἀπενθήτῳ φρενί*; von der Freude Cho. 559: *φαιδρᾷ*

1) Vgl. Nägelsbach, homer. Theologie. S. 334 ff.

φρενί; Ch. 230: χαρᾷ δὲ μὴ 'κπλαγῇς φρένας; von ängstlicher Aufregung Ag. 993: ζωπυρουμένας φρενός; von der Furcht Suppl. 364: φόβος μ' ἔχει φρένας. — Weiterhin bezeichnet φρήν auch die Gesinnung und Denkart. So Ag. 1483: φρενὸς ἐκ φιλίας τί ποτ' εἴπω; (aus freundschaftlicher, liebevoller Gesinnung). Von der weibischen Gesinnung der Klytämnestra und des Aegisthos heisst es Cho. 302: θήλεια γὰρ φρήν. Ausserdem vergl. Sept. 465: μαινομένᾳ φρενί. So steht auch der Plural Ag. 1515: ἀληθείᾳ φρενῶν und sonst. An solchen und ähnlichen Stellen tritt eine auffällige Synonymität zwischen φρήν, φρένες und νοῦς hervor; denn auch νοῦς steht bei Aeschylos mehrfach von der Gesinnung und Denkart, wie z. B. Prom. 163: ἀστραφῆ νόον. Cho. 729: εὐφρανεῖ νόον. Indess scheint doch dabei der Unterschied stattzufinden, dass die φρένες natürlich, dem Menschen angeboren sind, während der Mensch sich den νοῦς durch Denken und Erfahrung aneignet[1]). Daher kann der Mensch den νοῦς ändern, nicht aber die φρένες. Wenn z. B. Prometheus zum Okeanos sagt: σῶζε τὸν παρόντα νοῦν (Prom. 394), so liegt darin die Möglichkeit angedeutet, dass der Meergott seinen Sinn ändern könne. Aufrichtigkeit des Sinnes hingegen (Ag. 1515: ἀληθείᾳ φρενῶν), gerechte Denkart (Ag. 962: πρὸς ἐνδίκοις φρεσίν), hochmüthige Gesinnung (Prom. 911: αὐθάδης φρενῶν) giebt sich der Mensch nicht selbst; dergleichen ist ihm angeboren, während sich der ἀστραφὴς νόος (Prom. 163) durch Erziehung, energische Willenskraft oder andere Einflüsse im Menschen ausbilden lässt. Bemerkenswerth ist auch noch die Stelle Pers. 777: φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν οἰακοστρόφουν, d. i. Weisheit lenkte seinen Geist. Hier haben also die φρένες im θυμός ihren Sitz und beherrschen ihn, während umgekehrt bei Homer Il. 22, 475 ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη der θυμός in der φρήν wohnt. Man sieht, wie die Ausdrücke sich kreuzen können, je nachdem ihre ursprünglich locale oder ihre metaphorische Bedeutung hervortritt. — Uebrigens bezeichnet der Ausdruck νοῦς, welcher recht eigentlich von der durch Denken und Erfahrung ausgebildeten Geisteskraft und daher auch vom praktischen Verstande gebraucht wird, mitunter auch das Innere, Geistige im Gegensatze zum Aeusseren, Körperlichen. So Sept. 603: γέροντα τὸν νοῦν, σάρκα δ' ἡβῶσαν φύει und Fr. 368 Herm.: κάτοπτρον εἴδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦ.

§. 7.

In der psychologischen Terminologie des Aeschylos ist ferner der Ausdruck θυμός von Bedeutung. In der homerischen Sprache bezeichnet derselbe ursprünglich das Leben, die Lebenskraft, welche ihren Sitz in der Brust oder genauer im Zwerchfell hat.

---

1) Einen ähnlichen Unterschied zwischen φρήν und νοῦς bietet auch der sophokleische Sprachgebrauch. Vgl. Lübker, soph. Ethik. S. 13.

Daher Iliad. 4, 524: *θυμὸν ἀποπνείων*. Dieser Sprachgebrauch findet sich, obgleich weit seltener, auch noch bei den Späteren. So heisst es bei Aesch. Ag. 1348: *οὕτω τὸν αὑτοῦ θυμὸν ὀρυγαίνει πεσών* = haucht sein Leben aus. — Sodann aber steht *θυμός* namentlich von gehobenen und leidenschaftlichen Stimmungen der Seele, wie vom Zorn Prom. 382: *σφυδῶντα θυμόν*, wofür sonst auch *ὀργή* vorkommt; vom Muth und von kriegerischer Stimmung Ag. 48: *μέγαν ἐκ θυμοῦ κλάζοντες Ἄρη*; Sept. 52: *σιδηρόφρων γὰρ θυμὸς ἀνδρείᾳ φλέγων | ἔπνει*; Ag. 219: *παντὶ θυμῷ*; von der Begierde Fr. 255 H.: *θυμὸν ἱππογνώμονα*[1]) (vgl. Hor. Carm. 1, 25, 13: libido quae solet matres furiare equorum); von tödtlichem Hasse Cho. 416: *λύκος γὰς ὥς τ' ὠμόφρων | ἄσαντος ἐκ ματρός ἐστι θυμός*; von Furcht und Schrecken Suppl. 550: *χλωρῷ δείματι θυμὸν | πάλλοντ' ὄψιν ἀήθη*; von banger Ahnung und damit verbundener geistiger Aufregung Pers. 10: *κακόμαντις ἄγαν ὀρσολοπεῖται | θυμός*. Auch steht *θυμός* vom Herzen und von wahrer, aufrichtiger Gesinnung, wie Eum. 729: *τὸ δ' ἄρσεν αἰνῶ πάντα, πλὴν γάμου τυχεῖν, | ἅπαντι θυμῷ*. Endlich tritt es auch in Gegensatz zu der äusseren körperlichen Erscheinung, wie Sept. 488: *οὔτ' εἶδος, οὔτε θυμόν, οὔθ' ὅπλων σχέσιν | μωμητός*.

Wie oben erwähnt, dient ausser *θυμός* auch *ὀργή* zur Bezeichnung des Zorns. Indess ist dies nicht die ursprüngliche Bedeutung des Worts. Zunächst steht es für Sinnesart, Naturell, wie Prom. 80: *ὀργῆς τραχύτητα*; ferner für Begierde, Leidenschaft Suppl. 732: *ματαίων ἀνοσίων τε κνωδάλων | ἔχοντας ὀργάς*, wo bemerkenswerth ist, dass Thieren Affecte beigelegt werden, die denen der menschlichen Seele analog sind. Namentlich aber steht *ὀργή* vom Zorn; so Suppl. 173: *ὠμῇ ξὺν ὀργῇ*. Prom. 679: *ἄκρατος ὀργὴν Ἄργος*. Auch im Plural, wie Prom. 317: *ἃς ἔχεις ὀργὰς ἄφες*.

Von sonstigen Ausdrücken, deren sich Aeschylos für die Seele und ihre Functionen bedient, gehört *γνώμη* hierher, insofern es Einsicht, also das intelligente Princip der Seele bezeichnet, wie Prom. 889: *ἦ σοφός, ἦ σοφὸς ἦν, ὃς | πρῶτος ἐν γνώμᾳ τόδ' ἐβάστασε καὶ γλώσ|σᾳ διεμυθολόγησεν*, wo die Erfindung des Gedankens mit der Einkleidung in Worte verbunden ist. — Daraus abgeleitet sind die Bedeutungen Meinung, Ansicht (Ag. 1308: *ἐγὼ μὲν ὑμῖν τὴν ἐμὴν γνώμην λέγω*) und Willensmeinung, Entschluss (Prom. 1006: *Διὸς γνώμην φοβηθείς*. Prom. 869: *ἀπαμβλυνθήσεται | γνώμην*). — Ferner *φρόνημα*, welches oft vom Sinne und der Sinnesart vorkommt, sowohl in lobender wie

1) Mit Recht, wie ich glaube, protestirt hier Hartung (Aeschylos' Fragmente, S. 70) gegen diejenigen, welche *θυμ. ἱππ.* vom Rosskenner verstehen, und bemerkt richtig, dass es dann nicht *θυμόν*, sondern *φρένα* heissen müsse, weil *θυμός* immer nur Affect, Gemüth und Leidenschaft bezeichne. Danach ändert er die Lesart der Stelle.

in tadelnder Beziehung und in beiden Numeris gebräuchlich. So steht es z. B. von sanftmüthiger Gesinnung Ag. 712: φρόνημα νηνέμου γαλάνας. Weit häufiger dagegen gebraucht es Aesch. in tadelndem Sinne, wobei die Bedeutung des Uebermuths und des stolzen Selbstgefühls die vorherrschende ist. So von freeher Verwegenheit Cho. 587: ὑπέρτολμον ἀνδρὸς φρόνημα; von frevlerischem und ungerechtem Sinn Cho. 998: τόλμης ἕκατι κἀδίκου φρονήματος; von Gottlosigkeit Cho. 186: φρόνημα δύσθεον; vom stolzen Selbstgefühl der Titanen Prom. 209: καρτεροῖς φρονήμασιν; von der Verruchtheit und dem Frevelmuth der tempelschänderischen Perser Pers. 810: ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων; vom wilden, trotzigen Sinn des Parthenopäos Sept. 517: ὠμὸν — φρόνημα, γοργὸν δ' ὄμμ' ἔχων, wo die Verbindung von φρόνημα und ὄμμα zu beachten ist; von trotziger Selbstüberhebung Pers. 829: τῶν ὑπερκόμπων φρονημάτων. — Auch steht φρόνημα absolut in der Bedeutung Stolz, wie Prom. 957: σεμνόστομός γε καὶ φρονήματος πλέως | ὁ μῦθός ἐστιν. Endlich noch vom Gemüth im Affecte des Zorns Prom. 378: ἔςτ' ἂν Διὸς φρόνημα λωφήσῃ χόλου.

§. 8.

Schliesslich scheinen hier noch vier Ausdrücke der Erwähnung zu bedürfen, welche, ursprünglich innere Körpertheile bezeichnend, auch metaphorisch von geistigen Kräften und Affecten gebraucht werden: καρδία, κέαρ, ἦτορ und ἧπαρ. Was zunächst καρδία betrifft, so bezeichnet es eigentlich das Herz, steht aber tropisch auch von den Affecten, welche im Herzen ihren Sitz haben. So von der Furcht Cho. 161: ὀρχεῖται δὲ καρδία φόβῳ; von banger Ahnung Ag. 943: δεῖμα προστατήριον | καρδίας τερασκόπου ποτᾶται; von Herzensgüte und Wohlwollen Suppl. 333: κλῦθί μου πρόφρονι καρδίᾳ; von der Trauer Sept. 943: ἐντὸς δὲ καρδία στένει; vom Zorn Cho. 387: δριμυστάκτου κραδίας | θύματος ἔγκοτον στύγος; von ängstlicher Sorge Pers. 160: καρδίαν ἀμύσσει φροντίς. Aber καρδία ist auch der Sitz des Denkvermögens, wie Ag. 989: προφθάσασα καρδίαν | γλῶσσα πάντ' ἂν ἐξέχει. —

Ferner bedeutet auch κέαρ zunächst in eigentlichem Sinne das Herz, wie Cho. 405: πέπαλται δ' αὐτέ μοι φίλον κέαρ (freilich auch vom Herzklopfen im Affecte des Schmerzes). Ungleich häufiger steht jedoch κέαρ in tropischem Sinne von Affecten. So z. B. vom Schmerz Prom. 247: ἠλγύνθην κέαρ; von Beruhigung durch milden Zuspruch Prom. 381: ἐάν τις — μαλθάσσῃ κέαρ; von Unwillen und Zorn Prom. 392: τούτου φυλάσσου μή ποτ' ἀχθεσθῇ κέαρ; von der Liebe Prom. 590: ἢ Διὸς θάλπει κέαρ | ἔρωτι; von der Furcht Sept. 270: φόβῳ δ' οὐχ ὑπνώσσει κέαρ; von Jammer und Schmerz Cho. 26: ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ. — Nur als ἅπαξ λεγόμενον findet sich bei Aeschylos der Ausdruck ἦτορ, der ebenfalls ursprünglich das Herz bezeichnet, vom Affecte

des Schmerzes. Pers. 962: *βοᾷ βοᾷ | δὴ μελέων ἔντοσθεν ητορ.* Auch sonst kommt *ἦτορ* bei den Tragikern überhaupt nicht vor. — *Ἧπαρ*, dio Leber, kommt endlich bei Aesch. einmal in eigentlicher Bedeutung vor, und zwar Prom. 1029: *κελαινόβρωτον δ' ἧπαρ ἐκθοινήσεται.* Oefter dagegen steht es in tropischer Bedeutung von Affecten, wo wir nach unserem Sprachgebrauche Herz sagen würden. So von der Trauer Ag. 756: *δῆγμα δὲ λύπης | οὐδὲν ἐφ' ἧπαρ προςικνεῖται*; vom Schmerz Eum. 138: *ἄλγησον ἧπαρ ἐνδίκοις ὀνείδεσιν*; endlich von Angst und innerer Seelenqual Cho. 268: *δυςχειμέρους | ἄτας ὑφ' ἧπαρ θερμὸν ἐξανδώμενος.*

§. 9.

Betrachten wir jetzt, nachdem wir im Vorhergehenden die Terminologie kennen gelernt haben, die Seele in ihren verschiedenen Affecten, und zwar zunächst in der Freude und im Schmerz, den beiden Grundtönen oder Grundstimmungen in der Scala der menschlichen Gefühle oder, wenn man will, den entgegengesetzten Polen, zwischen denen die Gefühlsströmungen des menschlichen Herzens hin- und herfluthen. Die Freude, zumal wenn sie plötzlich und mit Gewalt die Seele ergreift, ist ein okstatischer Zustand, eine selige dionysische Wonne; da jauchzt die Brust vor Entzücken auf[1]); süsse Thränen benetzen die Wimpern[2]), und im Uebermasse des Glücks möchte der Mensch sterben[3]). Je mehr aber die überschwängliche Freude das Menschenherz beseligt, um so mehr sträubt es sich vermöge einer angeborenen Skepsis, an ein grosses Glück zu glauben. Eh' es erscheint, glaubt der Mensch es nimmer zu erreichen, wie der Herold im Agamemnon daran verzweifelt, dereinst noch in der Heimath eine Grabesstätte zu erlangen[4]); ist aber das heissersehnte Glück dem Menschen zu Theil geworden, so schenkt er ihm nur langsam und widerstrebend Vertrauen, wie der Chor im Agamemnon die Kunde von der Eroberung Troja's ungläubig aufnimmt und nur allmählich seine Zweifel überwindet[5]). So wird auch Elektra in den Choephoren[6]) von bangen Zweifeln bedrängt, ehe sie sich entschliessen kann, die Identität des vor ihr stehenden Orestes anzuerkennen, und dann erst, als er ihr die unwiderleglichsten Beweise derselben gegeben hat, überlässt sie sich dem Entzücken des Wiedersehens. Insbesondere aber ist jene finstere Skepsis, die an jeglichem Glücke verzweifelt, dem vom Unglück verfolgten Menschen eigen; überall wähnt er, um mit der tiefgebeugten Atossa zu reden[7]), Schreckbilder zu schauen; das Zorngericht der Götter schwebt ihm vor Augen; in

1) Ag. 565: *ἀνωλόλυξα μὲν πάλαι χαρᾶς ὕπο.* — 2) Ag. 255: *χαρά μ' ὑφέρπει δάκρυον ἐκκαλουμένη.* Das. 519: *ὥστ' ἐνδακρύειν γ' ὄμμασιν χαρᾶς ὕπο.* — 3) Das. 517: *χαίρω· θεοῖσι τεθνάναι δ' οὐκ ἀντερῶ.* — 4) Ag. 484: *οὐ γάρ ποτ' ηὔχουν τῇδ' ἐν Ἀργείᾳ χθονί | θανὼν μεθέξειν φιλτάτου τάφου μέρος.* — 5) Ag. 561: *νικώμενος λόγοισιν οὐκ ἀναίνομαι.* — 6) Ch. 208—242. — 7) Pers. 601—609. Vgl. unten §. 14 und §. 46.

seinem Ohre erklingt grausiges Getön, und Entsetzen schreckt sein Gemüth; dämmert aber endlich ein Lichtstrahl durch die Nacht seines Elends und winkt ihm Rettung aus der höchsten Noth, so wagt er, wie der Herold im Agamemnon bei der Schilderung des die Achäerflotte verwüstenden Sturmes sich ausdrückt, seinem Glücke nicht zu trauen und versenkt sich vielmehr in angstvolle Erwägung des Leids, welches über ihn hereingebrochen[1]). Mit dieser letzteren Betrachtung ist zugleich der Uebergang zu dem der Freude entgegengesetzten Affecte, dem Schmerze, vermittelt. Wo er einkehrt, da wehklagt in stürmischer Raserei das Herz, und in tiefster Brust erseufzt die Seele[2]); der Thränenquell versiegt bis auf den letzten Tropfen[3]); da erschallt herzzerreissende Wehklage, und wahre, aufrichtige Thränen fluthen aus dem innersten Born des Herzens hervor, welches im tiefsten Busen aufschreit[4]) und vor Kummer brechen möchte[5]). Und auch äusserlich thut sich diese Seelenstimmung durch die heftigsten und gewaltsamsten Ausbrüche kund, wie namentlich in der Schlussscene der Perser[6]), wo der Chor mit seinem unglücklichen Herrscher einen wehklagenden Wechselgesang anstimmt. In der Verzweiflung schlagen die Greise ihre Stirnen mit blutendem, dumpfhallendem Faustschlag, zerraufen ihr graues Bart- und Haupthaar und zerfetzen ihre Gewänder. Aeusserlich gelassener erscheint Prometheus in seiner Qual; dass er aber um so mehr innerlich leidet, verrathen z. B. seine Worte: Zu reden über mein Geschick ist mir schmerzlich, schmerzlich auch zu schweigen; Alles weckt mir bittern Kummer[7]). — Eben so energisch wie der Schmerz kann der durch Furcht und Angst hervorgerufene Seelenaffect auftreten, wie z. B. in jener Scene der Hiketiden, wo der geängstete Chor in athemloser Spannung das Erscheinen der verhassten Söhne des Aegyptos erwartet. Verzweifelnd wünscht er als dunkler Rauch zum Gewölke des Zeus emporzufliehen; furchtbare Gedanken an Selbstmord zucken durch seine Seele; mit dem Todesseil möchte er sich erwürgen oder vom öden, eisstarrenden Gebirgsgletscher, wo Geier horsten, sich jählings in die Tiefe hinabstürzen[8]). Noch energischer schildert der Dichter diese Schrecken der Todesangst im Eingange der Sieben gegen Theben[9]), wo der Chor der thebanischen Jungfrauen entsetzt in die Scene stürzt und, von dem tosenden Kriegslärm aufgeschreckt, vor den Statuen der Götter seinen Nothschrei zum Olymp emporsendet und so ausser sich geräth, dass er vom Eteokles den streng-

1) Ag. 645: ἔπειτα δ' ᾅδην πόντιον πεφευγότες, | λευκὸν κατ' ἦμαρ, οὐ πεποιθότες τύχῃ, | ἐβουκολοῦμεν φροντίσιν νέον πάθος. — 2) Sept. 942: μαίνεται γόοισι φρήν. ἐντὸς δὲ καρδία στένει. — 3) Ag. 854: ἔμοιγε μὲν δὴ κλαυμάτων ἐπίσσυτοι | πηγαὶ κατεσβήκασιν, οὐδ' ἔνι σταγών. — 4) Pers. 962: βοᾷ βοᾷ | δὴ μελέων ἔντοσθεν ἦτορ. — 5) Sept. 890: δόμων μάλ' ἀχὰν ἐπ' αὐτοῖς | προπέμπει | δαϊκτὴρ γόος αὐτόστονος αὐτοπήμων, | δαϊόφρων, οὐ φιλογα-θής, ἐτύμως δακρυχέων | ἐκ φρενός, ἃ κλαιομένας μου μινύθει. — 6) Pers. v. 1021 ff. — 7) Prom. 199: ἀλγεινὰ μέν μοι καὶ λέγειν ἐστὶν τάδε, | ἄλγος δὲ σιγᾶν, πανταχῇ δὲ δύςποτμα. — 8) Suppl. 754—76. — 9) Sept. 78 ff.

sten Tadel darüber erfährt. — Diese ekstatische Hoftigkeit ist aber eine natürliche Begleiterin der höchsten Angst, daher auch der Danaidenchor dem ihn zur Ruhe mahnenden Argiverkönige erwiedert: Kein Wunder ist's, wenn ich in meiner Herzensangst mich heftig geberde[1]). — Zu diesen heftigeren Affecten, welche die Seele gleichsam in ihren tiefsten Tiefen durchwühlen, gehört namentlich auch noch der Jähzorn. Er war es, der, wie der Chor in den Sieben vor Theben singt, die Söhne des Oedipus aufstachelte, um ihr Erbe zu loosen und mit eisernem Schlage einander niederzuschmettern[2]), und der den Orestes ob der Mutter Gräuelthat mit der Wuth des grimmen Wolfes erfüllte[3]). — Uebrigens dürfte hier die Bemerkung am Orte sein, dass wie bei den homerischen, so auch bei den äschyleischen Personen die Affecte mit übermässiger Stärke und Energie hervortreten. Als der Wächter auf dem Dache des Atridenhauses das lang ersehnte Signal gewahrt, schreit er vor Entzücken auf und beginnt zu tanzen oder doch die Tanzbewegungen pantomimisch nachzuahmen[4]); selbst der grosse König vergisst im Unglück seiner Würde und Majestät gänzlich, schluchzt laut auf und zerfetzt seine fürstlichen Gewänder[5]). — Indess sind den äschyleischen Personen auch weichere Stimmungen der Seele nicht fremd, wie z. B. Mitleid und innige Theilnahme an fremdem Unglück. Bei dem Anblicke des duldenden Prometheus fühlen sich die Okeaniden vom tiefsten Schmerze ergriffen[6]); sie bejammern laut sein Missgeschick und vergiessen Ströme von Thränen des Mitleids[7]).

§. 10.

Es giebt ferner auch gewisse anomale Stimmungen der Seele, welche durch besondere Zustände und Einwirkungen hervorgerufen werden. Dahin gehören z. B. die Ahnungen, vermöge deren die Seele auch ohne äussere Veranlassung ein kommendes Unheil instinctiv im Voraus empfindet, wie dies bei den persischen Greisen der Fall ist, welche den Untergang des Perserheeres im Geiste voraussehen. In banger Ahnung, lauten ihre Worte[8]), klopft uns das Herz und ist in tiefer Bekümmerniss. — Von gleicher prophetischer Ahnung wird auch der Chor im Agamemnon gequält, der, die Hypokrisie der Klytämnestra durchschauend, um so mehr vor der Enthüllung der nächsten Zukunft erbebt. Gespenstische Schreckbilder schweben ihm vor der prophetischen Seele, und ohne Leierklang stimmt sein erschüttertes Gemüth eine Klageweise der Erinnys an[9]). — Die prophetische Divination der Seele offenbart sich auch

1) Suppl. 497: *οὔτοι τι θαῦμα δυςφορεῖν φόβῳ φρενός.* — 2) Sept. 881: *ἐμοιράσαντο δ' ὀξυκάρδιοι κτήματα κ. τ. ἑ.* — 3) Cho. 416: *λύκος γὰρ ὥστ ὠμόφρων | ἄσαντος ἐκ ματρός ἐστι θυμός.* — 4) Ag. 31: *αὐτός τ' ἔγωγε φροίμιον χορεύσομαι.* — 5) Pers. 460 ff. — 6) Prom. 246. 47. — 7) Das. 399—402. — 8) Pers. 10: *κακόμαντις ἄγαν ὀρσολοπεῖται | θυμός, ἔσωθεν δὲ βαΰζει.* — 9) Ag. 942: *τίπτε μοι τόδ' ἐμπέδως | δεῖμα προστατήριον | καρδίας τερασκόπου ποτᾶται, μαντιπολεῖ δ' ἀκέλευστος ἄμισθος ἀοιδά.* — 957: *τὸν δ' ἄνευ λύρας ὅμως ὑμνῳδεῖ | θρῆνον Ἐρινύος αὐτοδίδακτος ἔσωθεν | θυμός κτέ.* Vgl. 991—93.

mitunter durch Traumerscheinungen, welche dem Menschen bevorstehende Schicksale verkünden. Dahin gehört der Traum der Atossa in den Persern[1]), in welchem ihr Hellas und Persien in der Gestalt zweier Frauen erscheinen; ihr Sohn Xerxes versucht Beide unter sein Joch zu zwängen, welchem die Perserin sich gutwillig beugt, während die Hellenin die Zügel abwirft und das Joch zertrümmert, so dass Xerxes zu Boden geschleudert wird. Wehklagend naht ihm Dareios, und laut jammernd zerreisst Xerxes sein Gewand. Als später die Kunde von der Niederlage des Perserheeres eintrifft, erinnert sich Atossa jenes Gesichts und bricht in die Worte aus[2]): O helles nächtiges Traumbild, wie deutlich hast du mir das Unheil verkündet! — Nicht minder grausig ist Klytämnestra's Traum in den Choephoren[3]), der ihr die nahende Rache anzeigt. Sie wähnt, ein Drache entwinde sich ihrem Schoos; sie wickelt ihn in Windeln, und als sie ihn an die mütterliche Brust legt, entsaugt er derselben Ströme Bluts, so dass sie entsetzt im Schlafe aufschreit. Aus diesem Traume erkennt sie, dass die Rache von des Sohnes Hand ihr nahe, und zur Abwehr des Leids sendet sie Spenden zum Grabe des gemordeten Gatten. — Ueberhaupt entfaltet die Seele im Schlafe, wo sie der körperlichen Fesseln entledigt ist, ihre Kräfte mit ungleich grösserer Energie als im wachenden Zustande; da schärfen sich, um mit Klytämnestra in den Eumeniden[4]) zu reden, die Augen des Geistes, dessen Blick bei Tage blöde ist. Im Schlafe regt sich namentlich auch bei dem Frevler jener nie ersterbende, an der Seele nagende Wurm des Schuldbewusstseins oder bösen Gewissens; da nahen im Traum der Seele nächtig irrende Schreckgestalten[5]); da durchrinnt das Herz Todesangst, die den Schuldigen an seine Sünde mahnt und gegen seinen Willen zur Erkenntniss kommen lässt[6]). Dieser rächende Strafgeist verfolgt auch Klytämnestra bis in den tiefsten Traum hinein, so dass sie entsetzt vom Lager emporfährt. Hier verdient noch die psychologische Wahrheit ausdrückliche Erwähnung, mit welcher der Dichter das Schuldbewusstsein der Gattenmörderin geschildert hat. Als der Diener mit der räthselhaften Botschaft herbeieilt, dass der Lebende von Todten erwürgt werde, versteht sie das Wort trotz seines Räthselklangs und begreift die nahende Rache[7]). In diesen Worten spricht sich das feine, instinctartige Vorgefühl aus, welches den schuldbewussten Frevler durchbebt, wenn ihm die Rache zu Häupten schwebt, ohne dass er im Moment noch

1) Pers. 180—198. — 2) Pers. 513: *ὦ νυκτὸς ὄψις ἐμφανὴς ἐνυπνίων,| ὡς κάρτα μοι σαφῶς ἐδήλωσας κακά.* — 3) Cho. 520 ff. — 4) Eum. 107: *εὕδουσα γὰρ φρὴν ὄμμασιν λαμπρύνεται, | ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος φρενῶν.* Anders freilich und ungleich geringschätziger hatte sich die lebende Klyt. über die trunkenen Wahngebilde des Schlafes geäussert Ag. 260: *οὐ δόξαν ἂν λάβοιμι βριζούσης φρενός.* — 5) Cho. 517: *ἐκ τ' ὀνειράτων | καὶ νυκτιπλάγκτων δειμάτων πεπαλμένη | χοὰς ἔπεμψε τάσδε δύσθεος γυνή.* — 6) Ag. 166: *στάζει δ' ἐν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας | μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ ἄ-|κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.* Vgl. unten §. 29 a. E. — 7) Cho. 875: *ξυνῆκα τοὔπος ἐξ αἰνιγμάτων.*

klar erkennt, wie und von wem ihm die Strafe droht. — Am grossartigsten und ergreifendsten hat übrigens Aeschylos die Macht des schuldbeladenen Gewissens in seinen Eumeniden geschildert, die man freilich, wie auch schon Preller bemerkt hat[1]), nicht bloss für die subjectiven Mächte des bösen Gewissens halten darf; vielmehr sind sie, wie wir weiter unten genauer sehen werden[2]), als Personification sittlicher Gesetze zu betrachten, welche in objectiver Allgemeingültigkeit bestehen und in der ganzen Weltordnung begründet sind.

§. 11.

Zu den oben berührten aussergewöhnlichen Stimmungen der Seele gehört ferner jene apollinische Begeisterung, aus welcher die grausige Prophetie der Kassandra[3]) entspringt, und die in unmittelbarer Eingebung von Seiten des Gottes ihren Ursprung hat[4]). — Ferner gehören hieher jene Perturbationen des Geistes, durch die er in Verblendung und Raserei verfällt, welche seine Begriffe völlig verwirren. Insbesondere muss hier die weiter unten[5]) bei der Betrachtung der Sünde und Schuld näher zu besprechende Verblendung erwähnt werden, welche sich des sündigen Menschen bemächtigt, so dass sich seine Vorstellungen von Recht und Unrecht verwirren und er die Beute eines Dämons wird, der ihn zu immer neuen Freveln anstachelt. Ein solcher Dämon bemächtigte sich des Xerxes, als er den Fluthen des Bosporos Fesseln anlegte[6]), und stürzte seine Seele in Krankheit[7]) und Raserei, welche seinen Sturz beschleunigte. Derselbe Wahnsinn treibt Polyneikes zum Brudermord[8]) und Agamemnon zur Opferung des eigenen Kindes[9]). — Ueberhaupt ist jeder Frevelmuth, der die Menschen zu verruchten Thaten anstachelt, nach Aeschylos als eine Art Wahnsinn zu betrachten. Eine solche Verblendung, wie sie die Ate gebiert, trieb die Perser, in Hellas Tempel und Heiligthümer zu schänden, wofür sie, wie Dareios' Schatten sagt, zum verdienten Lohn von den Griechen bei Salamis und Platää vernichtet werden[10]); die Söhne des Aegyptos, von toller, wahnwitziger Begierde entflammt, begehren die Danaiden sogar von den Götterbildern hinwegzureissen[11]); und, vom Stachel der Lyssa gejagt, vollzieht Aias den schimpflichen Mord an den Heerden der Achäer und kehrt dann die Waffe gegen sich selbst[12]).

---

1) Griech. Myth. I, 521. — 2) Vgl. unten §. 42. — 3) Ag. 1031 ff. — 4) Ag. 1161 u. 1168. — 5) S. §. 33 u. §. 39. — 6) Pers. 726: *φεῦ, μέγας τις ἦλθε δαίμων, ὥςτε μὴ φρονεῖν καλῶς.* 367: *τοσαῦτ' ἔλεξε κάρθ' ὑπ' ἐκθύμου φρενός.* — 7) Pers. 751: *πῶς τάδ' οὐ νόσος φρενῶν| εἶχε παῖδ' ἐμόν;* vgl. unten §. 33. — 8) Sept. 642 vom Polyn.: *σὺν φοίτῳ φρενῶν.* — 9) Ag. 209: *βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων. ἔτλα δ' οὖν θυτὴρ γενέσθαι θυγατρός.* — 10) Pers. 809—824. — 11) Suppl. 727: *περίφρονες δ' ἄγαν ἀνιέρῳ μένει| μεμαργωμένοι κυνοθρασεῖς θεῶν | οὐδὲν ἐπαΐοντες.* — 12) Fragm. 456 Herm.: *Λύσσης πικροῖς κέντροισιν ἠρεθισμένον.* Nach Clem. Alex. Strom. II, 15, 63. p. 167. ed. Sylb. spricht Aias diese Worte, als er im Begriff steht, den Selbstmord zu vollziehen.

Wie geistige Bethörung die frevlerische That erzeugt, so ist sie auch oft eine Folge desselben, wie bei dem Muttermörder Orestes, den die Erinnyen durch ihren entsetzlichen Banngesang nnd Blutmänadentanz in die Nacht des Wahnsinns stürzen. Als er die grausige That des Muttermordes vollbracht hat, packen ihn plötzlich die Gewalten des Irrsinns[1]; nur ihm sichtbar, steigen aus der stygischen Pforte die gespenstischen Erinnyen empor und umkreisen ihn in immer engeren Cirkeln; mit jedem Augenblick mehrt sich die grausige Schaar; ungeheure Seelenangst ergreift ihn; er kann nicht länger weilen an der Stätte, wo er die Hand gegen seinen Ursprung erhoben, nnd stürzt auf der Strasse der Fremde hinaus in's Weite. — Noch grausiger schildert der Dichter die Macht der rächenden Gottheiten in den Eumeniden, wo sie über ihrem Schlachtopfer den Furiengesang anstimmen[2], der den Menschengeist in Banden schlägt und das Mark des Frevlers ausdörrt, so dass er in wahnsinnigem Entsetzen hinwegstürzt und in wilder Flucht Land und Meer durchmisst, um den blutlechzenden Rächerinnen zu entrinnen. So verwirrend wirkt das Bewusstsein der Blutschuld auf Seele und Gemüth des blutbefleckten Mörders.

Endlich ist hier noch der Wahnsinn der Io zu erwähnen, welche im Prometheus, vom Gespenste des getödteten Argos[3] verfolgt, über die Scene stürmt. Mit dem Entsetzensruf Eleleu! fährt sie empor; der Krampf des Wahnsinns durchzuckt sie; ihr Herz pocht in furchtbarer Seelenangst; wild rollen ihre Augen im Kreise umher; ihre Zunge erstarrt, und von wildem Taumel gepeitscht, rast sie von dannen, um ihre unstäte Bahn zu verfolgen.

§. 12.

Der nnmittelbarste Ausdruck der Seele und ihrer Gedanken nnd Empfindungen ist die Sprache. Die Worte sind, wie es im Agamemnon heisst[4], treue und verständliche Dolmetscher, welche dem Hörer die Gedanken des Herzens erschliessen. In der That sind die Ausdrucksweisen, welche der Sprache zu Gebote stehen, höchst mannigfaltig. Bald bezaubert sie mit lieblichen Schmeicheltönen das Herz des Hörers[5]; bald entsendet die Zunge einem Schützen gleich scharfe Pfeile nach dem Ziele[6]; bald wieder trifft das Wort die Seele mit verwundendem Geisselhieb[7]; bald gewinnt sie durch honigsüssen Zauber der Ueberredung oder schreckt durch

1) Cho. 1045 ff. — 2) Eum. 304 ff. — 3) Prom. 880 ff. — 4) Ag. 593: *αὕτη μὲν οὕτως εἶπε μανθάνοντί σοι | τοροῖσιν ἑρμηνεῦσιν εὐπρεπῶς λόγον.* Die oben im Text von mir adoptirte Erklärung der Worte hat schon Bernhardy (Syntax, S. 128) gegeben; der Einwand Klausen's: At interpres est homo, non vox (Commentar zum Agamemnon, p. 164) hat, wie ich glaube, wenig zu bedeuten, da Aesch. ungleich kühnere Personificationen hat, als die, dass Worte als Herolde gedacht werden. — 5) Eum. 873: *γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτήριον.* — 6) Suppl. 429: *καὶ γλῶσσα τοξεύσασα μὴ τὰ καίρια.* — 7) Suppl. 449: *ἤκουσα μαστικτῆρα* (Herm.: *δακνιστῆρα*) *καρδίας λόγον.*

Drohungen[1]); oft auch rinnt die Rede unaufhaltsam wie ein Strom dahin[2]). Worte heilen, wie es im Prometheus heisst[3]), die kranke Seele, wenn milder Zuspruch zur rechten Stunde das Herz erweicht; im Zorn aber stösst die Zunge herbe, bittere Flüche aus selbst gegen die theuersten Häupter[4]). — Die Gewalt der Sprache offenbart sich namentlich auch durch gewinnende Ueberredung, als deren Personification die Göttin Peitho erscheint. Sie ist es, welche Zunge und Lippen lenkt, um stolze und trotzige Herzen zu gewinnen[5]), und dem Redner vor der Volksversammlung kluge und überzeugende Wendungen verleiht[6]); sie ist es, welche dem Sterblichen in Gemeinschaft mit der Glücksgöttin Tyche die bedeutendsten Erfolge erringen hilft[7]), und die er daher als hochehrwürdige Göttin in Demuth verehren muss[8]). Wegen dieser ihrer Alles besiegenden Gewalt erscheint auch Peitho im Geleit der Aphrodite und des Pothos, der personificirten Sehnsucht. 'Auch Aphroditens gedenkt mein Gesang', singt der Danaidenchor. 'Im Verein mit ihr walten Pothos und die zauberische Peitho, der nichts versagt wird, wie auch Harmonia, die Göttin der Eintracht, und das flüsternde Zaudern der Eroten'[9]). — Nicht immer aber steht der Zunge die Sprache zu Gebote; das Schreckliche zu nennen bebt sie zurück, und der Laut versagt ihr. Kann doch selbst der Wächter auf dem Dache des Atridenhauses, ein Mann vom gröbsten Schrot und Korn, nicht Worte finden, um die Gräuel zu bezeichnen, welche der Palast in seinem Innern birgt. Er bricht seine Rede ab und fügt nur in geheimnissvollem Tone, der fast an die Mysteriensprache erinnert, hinzu: 'Das Andre verschweig' ich; ein mächtiger Stier beschwert meine Zunge. Wäre nur dem Hause Sprache verlieh'n, — es würde deutlich Alles verkünden'[10])! Eben so bebt auch der Chor in den Persern zurück, dem Schatten des Dareios das Unglück der Perser mitzutheilen, theils aus heiliger Scheu vor dem Schatten des Herrschers, theils weil die Zunge sich sträube, Freunden Unheil zu künden[11]). — Oft gebieten auch besondere Umstände der Zunge ein euphemistisches Schweigen. Sie

---

1) Prom. 173: *καί μ' οὔτε μελιγλώσσοις πειθοῦς | ἐπαοιδαῖσιν θέλξει, στερεάς τ' | οὔποτ' ἀπειλὰς πτήξας τόδ' ἐγὼ | καταμηνύσω.* — 2) Prom. 1005: *ὀχλεῖς μάτην με κῦμ' ὅπως παρηγορῶν.* — 3) Prom. 380: *ψυχῆς νοσούσης εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι, | ἐάν τις ἐν καιρῷ γε μαλθάσσῃ κέαρ.* — 4) Sept. 766: *τέκνοισιν ἐφῆκεν — πικρογλώσσους ἀράς.* — 5) Eum. 955: *στέργω δ' ὄμματα Πειθοῦς, | ὅτι μοι γλῶσσαν καὶ στόμ' ἐπωπᾷ | πρὸς τάσδ' ἀγρίας ἀπανηναμένας.* — 6) Suppl. 607: *δημηγόρους — εὐπιθεῖς στροφάς.* — 7) Suppl. 507: *πειθὼ δ' ἕποιτο καὶ τύχη πρακτήριος.* — 8) Eum. 872: *ἀλλ' εἰ μὲν ἁγνόν ἐστί σοι Πειθοῦς σέβας, | γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτήριον.* — 9) Suppl. 1009: *μετάκοινοι δὲ φίλᾳ ματρὶ πάρεισιν | Πόθος, ᾇ τ' οὐδὲν ἄπαρνον | τελέθει θέλκτορι Πειθοῖ, | δέδοται δ' ἁρμονία μοῖρ' Ἀφροδίτας | ψεδυραὶ τρίβοι τ' ἐρώτων.* Vgl. Preller, griech. Myth. I, 237. O. Jahn, Peitho, die Göttin der Ueberredung. Greifswald, 1846. — 10) Ag. 36: *τὰ δ' ἄλλα σιγῶ· βοῦς ἐπὶ γλώσσῃ μέγας | βέβηκεν· οἶκος δ' αὐτός, εἰ φθογγὴν λάβοι, | σαφέστατ' ἂν λέξειεν.* — 11) Pers. 702: *δίεμαι δ' ἀντία φάσθαι, | προλέγων δύσλεκτα φίλοισιν.*

weigert sich, einen Freudentag durch Erwähnung unglücklicher Ereignisse zu beflecken, da diese für ominös gilt. So nimmt z. B. der Herold im Agamemnon Anstand, dem Chor auf dessen Bitte von dem Sturme zu berichten, der die heimkehrende Achäerflotte zerstreut hat, weil er den freudigen Moment der Rückkehr nicht dadurch verderben will. 'Nicht geziemt sich's', spricht er[1]), 'einen Freudentag durch unheilvolle Botschaft zu entweihen; dess enthält sich die Gottesfurcht. Wie kann ich Heil mit Trauer mischen, indem ich von dem Sturme erzähle, den der Götter Groll den Achäern sandte?' — wobei charakteristisch ist, dass der Herold, indem er durch diese Ausrede sich der Schilderung zu überheben sucht, nichtsdestominder in ganz volksthümlicher Weise in eine umständliche Erzählung des Unglücks geräth.

§. 13.

Aber nicht nur die Sprache, sondern auch das Auge und der Blick können zum Ausdruck der Seele dienen. Die innige Theilnahme, mit welcher die argivischen Greise im Agamemnon die Botschaft vom Falle Ilion's vernehmen, erkennt Klyt. an ihren Blicken und wird dadurch zu der Aeusserung veranlasst: 'dass Wohlwollen und redliche Gesinnung aus ihren Augen leuchte[2]). Derselbe Chor legt der Helena ausser der ruhigen Milde des glatten Meeresspiegels und holder Liebesblüthe auch ein sanftes Geschoss der Augen bei[3]), durch welches sie die Herzen der Männer erobere, und schildert damit den Zauber und die Seele ihres Blickes. — Aber auch wilde und rauhe Affecte finden ihren Ausdruck im Spiegel des Auges. Vom kampfgerüsteten Xerxes singt der Chor in den Persern, er schiesse aus den Augen blauflimmernde Mordblicke des blutigen Drachen[4]); wild rollen im Wahnsinn die Augen der Io[5]), und vom Hippomedon heisst es in den Sieben, er trage Schrecken in seinem Blicke[6]). — Wenn der Ausdruck des Auges sich mit dem Tone der Stimme paart, so tritt die Seelenstimmung, welche sich in Beiden ausspricht, um so auffälliger hervor. Daher ermahnt Danaos bei der Annäherung der Argiver seine Töchter, mit bescheidener Freundlichkeit in Wort und Blick die Fremdlinge zu empfangen. 'Kein Trotz', sagt er[7]), 'spreche aus dem Ton eurer Stimme; verständige Sittsamkeit wohne auf eurer Stirn und in eurem sanften Auge'. — Wo jedes andere Mittel der Verständigung fehlt, tritt

1) Ag. 614: *εὔφημον ἦμαρ οὐ πρέπει κακαγγέλῳ | γλώσσῃ μιαίνειν. χωρὶς ἡ τιμὴ θεῶν.* 626: *πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμίξω, λέγων | χειμῶν' Ἀχαιοῖς οὐκ ἀμήνιτον θεῶν;* — 2) Ag. 256: *εὐ γὰρ φρονοῦντος ὄμμα σοῦ κατηγορεῖ.* — 3) Ag. 714: *μαλθακὸν ὀμμάτων βέλος.* — 4) Pers. 82: *κυάνεον δ' ὄμμασι λεύσσων | φονίου δέργμα δράκοντος.* — 5) Prom. 884: *τροχοδινεῖται δ' ὄμμαθ' ἑλίγδην.* — 6) Sept. 479: *φόβον βλέπων.* Aehnlich Uhland: 'Was er blickt, ist Schrecken'. — 7) Suppl. 183: *φθογγῇ δ' ἑπέσθω πρῶτα μὲν τὸ μὴ θρασύ, | τὸ μὴ μάταιον δ' ἐκ μετώπων σωφρόνων* (so nach Robortellus) *ἴτω προσώπων ὄμματος παρ' ἡσύχου.*

eine bezeichnende Geberdensprache an die Stelle der Rede. Ein Beispiel dieser stummen Pantomimik finden wir im Agamemnon, wo Klytämnestra die hartnäckig schweigende Kassandra, von der sie voraussetzt, dass sie als Barbarin die Griechin nicht verstehe, durch Mienen und Gesten auffordert, ihr in Ermangelung der Sprache durch Handbewegungen Bescheid zu thun[1]).

Nicht immer indess sind Sprache, Miene und Blick der wahre Ausdruck der menschlichen Gesinnung; oft sind sie nur eine rein äusserliche Maske, hinter der sich gerade die entgegengesetzte Denkart birgt. 'Viele Sterbliche', sagt der Chor im Agamemnon[2]), 'schätzen wider das Recht den Schein höher als die Wahrheit. Mit erzwungener Miene erheucheln sie dem Unglücklichen Mitleid, dem Glücklichen Mitfreude. Den Menschenkenner aber täuscht nicht das Auge des heuchlerischen Mannes'. Ein Beispiel der vollendetsten Hypokrisie bietet die vom Dichter meisterhaft gezeichnete Klytämnestra, deren Charakter mit den feinsten psychologischen Zügen ausgestattet ist. Schon das ist charakteristisch, dass sie sogleich bei der ersten Begrüssung ihres heimgekehrten Gatten denselben mit einer langen Rede empfängt[3]); denn Falschheit und Heuchelei lieben Umschweife der Rede, während, wie es in einem Fragment der Thrakerinnen heisst[4]), die Sprache der Wahrheit einfach ist. Mit meisterhafter Verstellung führt sie ihre zweideutige Rolle durch, bis ihr Opfer gefallen ist; erst da streift sie ihre schändliche Maske ab und zeigt sich frech und schamlos in ihrer wahren Gestalt[5]). Als sie später die falsche Botschaft von Orestes' Tode erhalten hat, verbirgt sie zwar unter finsteren Brauen vor den Dienern ihre Freude; doch lacht sie innerlich, wie wir aus dem Munde der Amme Kilissa erfahren[6]). — Am offensten und rückhaltslosesten zeigt sich der Mensch unter dem Einflusse des Weins, da der heitere Gott Dionysos Trug und Verstellung hasst. Vor ihm fällt jede Maske der Heuchelei und Falschheit, und der menschliche Geist zeigt sich, wenn der Dämon des Weins ihn erfasst, in seiner wahren und unverfälschten Gestalt. Die Wahrheit des Spruches 'in vino veritas' erkennt gleich vielen alten Dichtern auch Aeschylos an. In einem von Stobäus citirten Fragmente[7]) heisst es: 'Wie der Spiegel das Bild des Körpers, so zeigt der Wein das Bild des Geistes' — freilich eine Vergleichung, welche schon Alkäos unserem Dichter anticipirt hatte[8]).

---

1) Ag. 1019: *εἰ δ' ἀξυνήμων οὖσα μὴ δέχει λόγον, | σὺ δ' ἀντὶ φωνῆς φράζε καρβάνῳ χερί.* — 2) Ag. 753: *πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι | προτίουσι δίκην παραβάντες κτἑ.* Vgl. unten §. 45 a. E. — 3) Ag. 822—880. Daher die Aeusserung Agamemnon's V. 882: *ἀπουσίᾳ μὲν εἶπας εἰκότως ἐμῇ· | μακρὰν γὰρ ἐξέτεινας.* — 4) Stob. XI. 8 (Fr. 185 Herm.): *ἁπλᾶ γάρ ἐστι τῆς ἀληθείας ἔπη.* — 5) Vgl. Ag. 1332 ff. — 6) Ch. 724: *πρὸς μὲν οἰκέτας | θετοσκυθρωπὸν ἐντὸς ὀμμάτων γέλων | κεύθουσ' ἐπ' ἔργοις διαπεπραγμένοις καλῶς | κείνῃ.* — 7) Stob. Serm. XVIII, 13 (Fr. 368 Herm): *κάτοπτρον εἴδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦ.* — 8) Fragm. 53 Bergk: *οἶνος γὰρ ἀνθρώποις δίοπτρον.*

§. 14.

Es würde zu weit führen, wenn wir hier allen psychologischen Feinheiten nachspüren wollten, welche Aeschylos in seinen Dramen niedergelegt hat. Psychologisch wahre Charakteristik ist das wesentlichste Requisit dramatischer Kunst; und mag auch immerhin Aeschylos in diesem Punkte weit hinter Sophokles zurückstehen, so hat er dennoch dem Menschengeiste so viele Züge abgelauscht und demselben ein so eingehendes Studium zugewandt, dass die äschyleische Psychologie schon an und für sich der Forschung einen reichen Stoff darbieten würde. Wir begnügen uns indess, hier noch einige Punkte hervorzuheben, welche in ethischer Beziehung von Bedeutung sein dürften. — Zunächst übt die Zeit, welche auch bei Sophokles als eine gewaltige Macht erscheint[1]), in Bezug auf den Menschengeist einen bedeutenden Einfluss. Sie, die alternde, die uns Jegliches lehrt[2]), lehrt uns auch die Seele eines Menschen kennen; denn mit der Zeit offenbart sich, wenn wir nachforschen, ob dessen Gesinnung gerecht oder ungerecht ist[3]). Den Unbekannten erprobt und richtet die Zeit[4]). Die Zeit ferner vertilgt die blöde Schaam im Menschen; je älter er wird, und je mehr er erlebt, desto mehr wächst sein Selbstgefühl und seine Dreistigkeit[5]); während sie selbst ergraut, entsündigt sie Alles, selbst die Sünde und Blutschuld des Menschen[6]). — Uebrigens ist die menschliche Seele, während sie einerseits die wundorbarsten Kräfte und Fähigkeiten entfaltet, wofür Prometheus ein schlagendes Beispiel giebt, doch andererseits wieder gar beschränkt und mit den mannigfachsten Schwächen und Gebrechen behaftet. Sie ist kurzsichtig und hat einen gar beschränkten Gesichtskreis; nur von heut' auf morgen denkt das Menschengeschlecht, wie es in einem Fragment heisst, und nichts hat mehr Bürgschaft, als der Schatten des Rauches währt[7]). Auch in Bezug auf sich selbst ist die Seele durchaus blind, wofür Prometheus, dieser Urtypus des menschlichen Geistes, den klarsten Beleg liefert. Während er, um mit dem greisen Okeanos zu reden[8]), Andere trefflich zu warnen weiss, beräth er sich selbst sehr schlecht; wie ein schlechter Arzt, der in Krankheit verfällt, verzagt er im Unglück und bemüht sich vergebens, den Trank zu finden, der ihn genesen lässt[9]). — Ein unschöner Zug des menschlichen Herzens ist die ihm angeborene Selbstsucht und seine scheelsüchtige Missgunst gegen Andere, so dass beim

1) Vgl Lübker, soph. Ethik. S. 6. — 2) Prom. 985: *ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.* — 3) Ag. 773: *γνώσει δὲ χρόνῳ διαπευθόμενος | τόν τε δικαίως καὶ τὸν ἀκαίρως | πόλιν οἰκουροῦντα πολιτῶν.* — 4) Suppl. 962: *ἀγνῶθ' ὅμιλον ὡς ἐλέγχεσθαι χρόνῳ.* — 5) Ag. 824: *ἐν χρόνῳ δ' ἀποφθίνει | τὸ τάρβος ἀνθρώποισιν.* — 6) Eum. 283: *χρόνος καθαιρεῖ πάντα γηράσκων ὁμοῦ.* — 7) Fr. 374 Herm.: *τὸ γὰρ βρότειον σπέρμ' ἐφ' ἡμέρα φρονεῖ | καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά.* — 8) Prom. 337: *πολλῷ γ' ἀμείνων τοὺς πέλας φρενοῦν ἔφυς | ἢ σαυτόν.* — 9) Prom. 474: *κακὸς δ' ἰατρὸς ὥς τις ἐς νόσον πεσὼν | κακοῖς ἀθυμεῖς καὶ σεαυτὸν οὐκ ἔχεις | εὑρεῖν ὁποίοις φαρμάκοις ἰάσιμος.*

Anblick fremden Glücks das Gift des Neides an ihm nagt, und der Mensch vor Unmuth tief aufseufzt[1]). Auch ist er sehr geneigt, gegen Andere eine tadelsüchtige Kritik zu üben und insbesondere gegen Fremde mit scharfer Zunge und bösem Leumund loszufahren[2]). Ja, beim Anblicke Unglücklicher und Gefallener empfindet er eine hässliche Schadenfreude und einen angeborenen Trieb, sie noch tiefer zu stossen[3]). Im Glück wird der Mensch, wie das Beispiel des Xerxes zeigt, übermüthig und trotzig und überhebt sich gegen die Götter; im Unglück dagegen wird er feige und verzagt; da sieht er Gespenster und Schreckbilder[4]), und während er vorher der Götter nimmer gedachte, betet er jetzt brünstig zu ihnen und ruft flehend Himmel und Erde an[5]). So ist denn das Menschenherz ein gar wundersames und launisches Ding: trotzig im Glück, verzagt im Unglück; egoistisch und gegen sich selbst unbegränzt nachsichtig, scheelsüchtig und splitterrichtend gegen Andere; blind und rathlos im eigenen Leid, hochweise und mundfertig in der Berathung Anderer; gottvergessen in der Freude, demüthig und fromm im Leid; kurzsichtig in seiner engbegränzten Sphäre und doch so stolz und hochfliegend in seinen Plänen. — So hat schon Aeschylos das Menschenherz in seiner vollsten Eigenthümlichkeit erkannt und dramatisch gezeichnet.

---

1) Ag. 804: *τὸν θυραῖον ὄλβον εἰςορῶν στένει.* — 2) Suppl. 939: *πᾶς τις ἐπειπεῖν ψόγον ἀλλοθρόοις | εὔτυκος.* | 963: *πᾶς δ' ἐν μετοίκῳ γλῶσσαν εὔτυκον φέρει | κακήν.* — 3) Ag. 851: *σύγγονον | βροτοῖσι τὸν πεσόντα λακτίσαι πλέον.* — 4) Pers. 601 ff. — 5) Pers. 492: *θεοὺς δέ τις | τὸ πρὶν νομίζων οὐδαμοῦ, τότ' εὔχετο | λιταῖσι, γαῖαν οὐρανόν τε προςκυνῶν.*

Zweites Capitel.

Der Mensch im sittlichen Verbande.

I. Familie und Haus.

§. 15.

Wie schon Lübker bemerkt hat[1]), würde der Mensch in seiner Vereinzelung nicht wohl Gegenstand einer tragischen Handlung sein können; dagegen bietet er in allen den Verhältnissen, welche durch die Bande der Familienpietät geknüpft werden, dem dramatischen Dichter einen unerschöpflichen Stoff, den auch Aeschylos reichlich ausgebeutet hat. Es wird sich zeigen, wie der fromme Dichter, dessen erhabene Auffassung alle sittlichen Verhältnisse adelt, namentlich auch die Familie in die Sphäre seiner erhabenen Weltanschauung zu erheben gewusst hat.

Gleichsam als Mittelpunkt des Hauses ist der Heerd zu betrachten, wo die Flamme lodert[2]), und an welchem die Hausgötter stehen, vor Allem Zeus, welcher Hab und Gut schützt (*κτήσιος*[3]), Iuppiter penas), der insbesondere auch den Hausheerd schirmt[4]) und als Begründer des Eigenthumsrechtes erscheint, in welchem Sinne ihn Aeschylos den Vertheiler der Grundstücke nennt[5]). Hier, am Heerde, befand sich auch der Altar, auf welchem man den Göttern opferte[6]), so dass der Heerd als eine geweihte, unmittelbar unter göttlichem Schutze stehende Stätte erscheint[7]). — Das natürliche Oberhaupt des Hauses aber, von welchem das Wohl und Wehe desselben abhängt, ist der Hausherr. Er wird mit der Wurzel verglichen, die, so lange sie gedeiht, um das Haus her grünes Laub emporspriessen lässt, welches mit seinem Schatten die Wohnung gegen den Sirios schirmt[8]). Er herrscht und waltet im

1) Soph. Ethik. S. 31. — 2) Daher Choeph. 619: *ἀθέρμαντος ἑστία* vom erkalteten Heerde des Atridenhauses. — 3) Agam. 997: *κτησίου βωμοῦ πέλας*. Suppl. 26: *Ζεύς, οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν*. Dronke a. a. O. S. 11. Vgl. Lobeck, Aglaoph. 2, 1239. — 4) Agam. 679: *ξυνεστίου Διός*. — 5) Suppl. 345: *ἱκεσία θέμις Διὸς κλαρίου*. — 6) Agam. 818: *νῦν δ' ἐς μέλαθρα καὶ δόμους ἐφεστίους | ἐλθὼν θεοῖσι πρῶτα δεξιώσομαι*. Agam. 997. Das. 1015: *τὰ μὲν γὰρ ἑστίας μεσομφάλου | ἕστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πυρός*. — 7) Vgl. Lübker, Soph. Ethik. S. 31. — 8) Agam. 933: *ῥίζης γὰρ οὔσης φυλλὰς ἵκετ' ἐς δόμους, | σκιὰν ὑπερτείνασα σειρίου κυνός*.

Hause[1]), und der Wohlstand desselben ist seines Schweisses Frucht[2]). Seine Gegenwart ist des Hauses Auge[3]), und ohne ihn ist aller Reichthum ohne Werth und Geltung[4]). Er ist Fremden gegenüber der eigentliche Repräsentant des Hauses[5]), und mit seinem Tode erlischt gleichsam der Heerd desselben[6]). — Die Stellnng des Weibes hingegen ist untergeordnet. Sie ist dem Manne als Herrn (*κεκτημένος*) nnterthan nnd erscheint gleichsam als sächliches Besitzthum (*κτῆμα*, mancipium) desselben[7]). Wie überhaupt das hellenische Weib hinter dem Manne zurücksteht und ihm kaum ebenbürtig erscheint: so verläugnet auch das Weib bei Aeschylos seine natürliche Schwäche und Inferiorität nicht und muss manche Invective über sich ergehen lassen, vor Allem in der polemischen Ansprache, welche der Misogyn Eteokles an die über die Schrecken des Krieges wehklagenden thebanischen Jungfrauen richtet[8]). Er nennt sie Gräuel für weise Männer[9]) nnd wünscht alle Weiber weit von sich hinweg; denn im Glück seien sie ausgelassen und frech, im Unglück ein wahres Kreuz für Haus und Stadt[10]). Oeffentliche Angelegenheiten, sagt derselbe[11]), liegen dem Manne ob, während das Weib drinnen zu schalten habe. Und weiter unten fügt er hinzu: Das Handeln sei Sache des Mannes; das Weib müsse schweigen und still zu Hause harren[12]). Die eigentliche Sphäre der Frau ist demnach das Haus, wo sie neben dem Manne das Scepter führt, wie Orestes in den Choephoren sagt[13]), obwohl er gleich darauf hinzusetzt, dass dem Fremden die Anwesenheit des Mannes als des eigentlichen Oberhauptes wünschenswerth erscheine[14]). Auch nach Kampf und Streit zu begehren ziemt einem Weibe durchaus nicht[15]), und vollends ist es eines Mannes durchaus unwürdig, sich von einer Frau beschimpfen zu lassen[16]). Im Gefühl ihrer völligen Schwäche und Ohnmacht flehen auch die verfolgten Danaiden ihren Vater an, sie nicht allein zu lassen; denn, fügen sie hinzu, ein verlassenes Weib ist nichts; ihr fehlt der Muth[17]).

---

1) Agam. 939: *ἀνδρὸς τελείου δῶμ' ἐπιστρωφωμένου*. — 2) Choeph. 129: *οἱ δ'* (Aegisthos u. Klytämnestra) *ὑπερκόπως | ἐν τοῖσι σοῖς πόνοισι χλίουσιν μέγα*. — 3) Pers. 168: *ὄμμα γὰρ δόμων νομίζω δεσπότου παρουσίαν*. — 4) Pers. 165: *μήτε χρημάτων ἀνάνδρων πλῆθος ἐν τιμῇ σέβειν*. — 5) Choeph. 649 ff. — 6) Choeph. 619: *ἀθέρμαντον ἑστίαν δόμων*. — 7) Suppl. 322: *τίς δ' ἂν φιλῶν ὤνοιτο τοὺς κεκτημένους;* — 8) Sept. 163 ff. — 9) Sept. 167: *σωφρόνων μισήματα*. — 10) Sept. 170: *κρατοῦσα μὲν γὰρ οὐχ ὁμιλητὸν θράσος, | δείσασα δ' οἴκῳ καὶ πόλει πλέον κακόν*. — 11) Sept. 181: *μέλει γὰρ ἀνδρί, μὴ γυνὴ βουλευέτω, | τἄξωθεν. ἔνδον δ' οὖσα μὴ βλάβην τίθει*. — 12) Sept. 213: *ἀνδρῶν τάδ' ἐστί, σφάγια καὶ χρηστήρια | θεοῖσιν ἔρδειν, πολεμίων πειρωμένων· | σὸν δ' αὖ τὸ σιγᾶν καὶ μένειν ἔσω δόμων*. — 13) Choeph. 650: *γυνὴ στέγαρχος*. — 14) Choeph. 649: *ἐξελθέτω τις δωμάτων τελεσφόρος, | γυνὴ στέγαρχος· ἄνδρα δ' εὐπρεπέστερον*. — 15) Agam. 907: *οὔτοι γυναικός ἐστιν ἱμείρειν μάχης*. — 16) Schol. Soph. ad Ai. 722 (Fr. 96 Herm.): *οὔ τοι γυναιξὶ δεῖ κυδάζεσθαι· τί γάρ;* — 17) Suppl. 718: *μόνην δὲ μὴ πρόλειπε· λίσσομαι, πάτερ. | γυνὴ μονωθεῖσ' οὐδέν· οὐκ ἔνεστ' Ἄρης*.

§. 16.

Diese Ansicht von der Inferiorität des Weibes dem Manne gegenüber hindert indessen nicht, dass die Ehe bei Aeschylos eine höhere sittliche Bedeutung hätte. Ist auch die vermählte Frau dem Manne rechtlich unterthan, so muss doch die Liebe und Hingebung, welche das Weib in die Arme des Mannes führt, ein Act spontaner Selbstbestimmung sein, daher der Dichter dem Danaos die Worte in den Mund legt: Wie wäre der wohl rein, der ein sich sträubendes Weib von einem sich sträubenden Vater freite? Selbst im Hades würde ein solcher dem Gericht nicht entrinnen [1]). — Und in demselben Stücke ruft der Chor der Hiketiden die keusche Artemis an und wünscht, dass ihm Kythere's Bund nicht mit Gewalt nahen möge [2]).

Ausser der freien Hingebung von beiden Seiten ist aber für eine glückliche Ehe eine zweite unerlässliche Bedingung die Befolgung des Grundsatzes, dass nur Gleich und Gleich sich gesellen dürfe [3]). 'Nur der', singt der Okeanidenchor im Prometheus [4]), 'welcher eine Braut nach seinem Stande wählt, schliesst einen beglückenden Bund; kein Armer soll nach einer Vermählung trachten, die von Pracht und Reichthum schimmert oder im Glanze edlen Geschlechts strahlt!' — Daran knüpft er dann gleich darauf den Wunsch, dass ihm weder Zeus noch einer der himmlischen als Bräutigam nahen möge, wodurch Io in grausiges Verderben gestürzt sei.

Die eigentliche sittliche Weihe erhält aber der eheliche Bund nach Aeschylos dadurch, dass er nicht menschlicher Willkür, sondern höherer Fügung seinen Ursprung verdankt. Denn nach Aeschylos hat das Schicksal Mann und Weib zusammengefügt [5]), oder, wie Dronke sich ausdrückt [6]), ihr Bund ist ein Glied der sittlichen Weltordnung und steht unter deren Schutze; wenn das Recht ihn hütet, so ist er mächtiger als der Eid. Schutzgottheiten dieses ehrwürdigen und heiligen Bundes sind Zeus, der den Grundstein der menschlichen Gesellschaft gelegt hat und deshalb von Aeschylos der Schutzherr des Geschlechtsverbandes (*γεννήτωρ*) genannt wird [7]), und insbesondere Here, welche eben in dieser Eigen-

1) Suppl. 214: *πῶς δ' ἂν γαμῶν ἄκουσαν ἄκοντος πάρα | ἁγνὸς γένοιτ' ἄν; οὐδὲ μὴ 'ν Ἅιδου θανὼν | φύγῃ ματαίων αἰτίας, πράξας τάδε.* — 2) Suppl. 1001: *μηδ' | ὑπ' ἀνάγκας γάμος ἔλθοι Κυθέρειος.* Vgl. auch Suppl. 30 ff., wo der Chor wünscht, dass die Götter die Söhne des Aegyptos in See und Sturm hinausjagen, ehe sie das erzwungene Bett der Muhmen schändeten. — 3) Prom. 903: *ὁμαλὸς γάμος.* — 4) Prom. 892: *τὸ κηδεῦσαι καθ' ἑαυτὸν ἀριστεύει μακρῷ· | καὶ μήτε τῶν πλούτῳ διαθρυπτομένων, | μήτε τῶν γέννᾳ μεγαλυνομένων | ὄντα χερνήταν ἐραστεῦσαι γάμων.* — 5) Eum. 216: *εὐνὴ γὰρ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ μόρσιμος | ὅρκου 'στὶ μείζων τῇ δίκῃ φρουρουμένη.* Fragment des Satyrspiels Amymone (Fr. 13 Herm.): *σοὶ μὲν γαμεῖσθαι μόρσιμον, γαμεῖν δ' ἐμοί.* Vgl. Odyss. 21, 161: *ἡ δέ κ' ἔπειτα | γήμαιθ', ὅς κε πλεῖστα πόροι καὶ μόρσιμος ἔλθοι.* — 6) A. a. O. S. 13. — 7) Suppl. 192: *Ζεὺς δὲ γεννήτωρ ἴδοι.* Vgl. Dronke a. a. O. S. 11.

schaft auch bei Aeschylos *τελεία* heisst[1]); als solche ist sie, um mit Preller[2]) zu reden, der göttliche Vorstand des weiblichen Lebens, wie es in ehelicher Zucht und Sitte blüht und reift. Daher heisst auch die Ehe bei Aeschylos die heilige Satzung der Here und des Zeus[3]). Als unmittelbare Stifterin des Ehebundes aber erscheint die gewaltige Göttin **Kypris**, welche dem Zeus und der Here an Macht zunächst steht[4]), und von der, als Begründerin der Ehe, den Menschen alles Liebste kommt[5]). Sie ist es, deren bezaubernde Macht die ganze Natur durchdringt und in der ganzen lebendigen Welt die Sehnsucht nach Liebesgenuss erweckt, wie es der Dichter in den Hiketiden so schön schildert[6]). Die reife Frucht, heisst es dort, ist schwer zu hüten; nach ihr haschen die Menschen; alles Gethier, mag es geflügelt sich durch die Lüfte schwingen oder auf dem Boden schleichen oder schwimmend die Fluth durchschneiden, ist lüstern nach der süssen Frucht, deren saftige Reife Kypris als Herold verkündet; auch nach dem prangenden Reize der Jungfrau sendet jeder Vorübergehende, von Sehnsucht bewältigt, das bezauberte Geschoss des Blickes. — Am schönsten aber verherrlicht der Dichter die Macht der Liebesgöttin wohl in jenem hochpoetischen Fragment der Danaiden, wo Aphrodite als Anwalt der liebenden Hypermnestra erscheint[7]). Der keusche Himmel, sagt die Liebesgöttin, sehnt sich die Erde zu umfangen; Verlangen nach der Vermählung mit ihm ergreift die Erde; der vom Himmel herabströmende Regen befruchtet ihren Schooss und sie gebiert den Sterblichen Weide für das Vieh und die Frucht der Demeter; der Bäume Blüthenpracht entspriesst dieser Brautnacht. Das Alles, sagt Aphrodite, ist mein Verdienst[8]).

§. 17.

Auch noch manche andere Stellen unseres Dichters zeigen, wie innig und heilig nach seiner Auffassung das Band ist, welches die Ehegatten vereinigt. Ein furchtbares Unglück ist es, wenn ein Weib, getrennt vom Manne, einsam zu Hause weilt[9]); aus

---

1) Eum. 213: *Ἥρας τελείας*. Fr. 346 Herm.: *Ἥρα τελεία, Ζηνὸς εὐναία δάμαρ*, wo der Scholiast des Pindar hinzusetzt: *ἔστι γὰρ αὐτὴ γαμηλία καὶ ζυγία*. — 2) S. die Auseinandersetzung von Preller über die *Ἥρη τελεία (γαμηλία, ζυγία)*: Griech. Myth. I, 112. — 3) Eum. 213: *Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα*. — 4) Suppl. 1005: *δύναται γὰρ (ἡ Κύπρις sc.) Διὸς ἄγχιστα σὺν Ἥρᾳ*. — 5) Eum. 215: *Κύπρις, — ὅθεν βροτοῖσι γίγνεται τὰ φίλτατα*. — 6) Suppl. 967—975. Vgl. §. 1 und §. 49 z. A. 7) Anders Hartung, Fragmente des Aesch. S. 57. 58. — 8) Athenaeus XIII. p. 600 A (Fr. 45 Herm.): *ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα, | ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν· | ὄμβρος δ᾽ ἀπ᾽ εὐνάεντος (?) οὐρανοῦ πεσὼν | ἔκυσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς | μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον· | δενδρῶτις ὥρα δ᾽ ἐκ νοτίζοντος γάμου | τέλειός ἐστι· τῶν δ᾽ ἐγὼ παραίτιος*. — 9) Agam. 828: *τὸ μὲν γυναῖκα πρῶτον ἄρσενος δίχα | ἧσθαι δόμοις ἔρημον ἔκπαγλον κακόν*: freilich Worte der heuchlerischen Klytämnestra.

Sehnsucht nach dem Gatten, wie der Perserchor singt[1]), benetzt sie in bangem Kummer ihr Lager mit Thränen, den speerwurfkühnen, kriegerischen Gemahl bejammernd, der sie einsam zurückliess. — Der Fluch des Feindes, sagt derselbe Chor an einer anderen Stelle[2]), ist Athen. Stets werden wir der Stadt gedenken, die so viele Perserfrauen in das Elend des Wittwenthums hinabstiess. — Und als die Kunde vom Sturze des Xerxes anlangt, schildert jener Chor das Unglück der Perserfrauen mit den Worten[3]): Mit der zarten Hand den Schleier abreissend, benetzt manches Weib im Schmerze mit einer Thränenfluth ihren Busen; vor Sehnsucht nach dem jungen Gemahl, nach dem Schlummer auf duftendem Teppich und der jugendlichen Lust, die sie verlor, wehklagt sie in unersättlichem Gram. — Dagegen giebt es nichts Süsseres für die Gattin, als den Tag zu schauen, wo sie dem Gatten, der wohlbehalten aus dem Kriege heimkehrt, die Thore öffnet[4]). — Je ehrwürdiger aber und heiliger nach allem Bisherigen der Ehebund erscheint, desto furchtbarer ist die Schuld derer, welche die Heiligkeit desselben frevlerisch anzutasten wagen, und vollends der Gattenmörder. 'Wer das Ehegemach frevelnd berührt', ruft der Chor der Grabspenderinnen aus[5]), 'für den giebt es keine Sühnung: und wenn alle Ströme insgesammt ihn bespülten, — sie würden dennoch seine Blutschuld nicht abwaschen'. Und in demselben Stücke sagt der zürnende Orestes[6]): 'Ein Weib, das den Mann mordet, von welchem sie Kinder im eigenen Schoosse trug, ist eine Muräne und giftige Natter, die schon durch blosse Berührung tödtet'. Noch stärker drückt sich die vom Taumel der Begeisterung ergriffene Kassandra in ihrer grausigen Prophetie aus[7]): 'Zur Mörderin des Mannes wird sie (Klytämnestra) werden. Welchen Namen verdient ein so scheussliches Ungethüm? Soll ich sie Natter nennen oder eine Skylla, welche zum Verderben des Schiffers in felsigen Grotten haust? oder eine rasende Hadesmutter, welche gegen die Freunde unversöhnlichen Kampf schnaubt'? — Daher erscheint auch die That der ehebrecherischen Klytämnestra dem Chor im Agamemnon so furchtbar, dass er sie entsetzt fragt[8]):

---

1) Pers. 132: *λέκτρα δ' ἀνδρῶν πόθῳ | πίμπλαται δακρύμασιν· | Περσίδες δ' ἀκροπενθεῖς, ἑκά|στα πόθῳ φιλάνορι | τὸν αἰχμάεντα θοῦρον εὐνα-|τῆρα προπεμψαμένα | λείπεται μονόζυξ.* — 2) Pers. 281: *στυγναί γ' Ἀθᾶναι δαΐοις. | μεμνῆσθαί τοι πάρα | ὡς πολλὰς Περσίδων μάταν | ἔκτισαν εὔνιδας ἠδ' ἀνάνδρους.* — 3) Pers. 532: *πολλαὶ δ' ἀταλαῖς χερσὶ καλύπτρας | μαῖαι γονάδες κατερεικόμεναι | διαμυδαλέοις δάκρυσι κόλπους | τέγγουσ', ἄλγους μετέχουσαι. | αἱ δ' ἀβρογόοι Περσίδες ἀνδρῶν | ποθέουσαι ἰδεῖν ἀρτιζυγίαν, | λέκτρων τ' εὐνὰς ἀβροχίτωνας, | χλιδανῆς ἥβης τέρψιν, ἀφεῖσαι, | πενθοῦσι γόοις ἀκορέστοις.* — 4) Agam. 579: *τί γὰρ | γυναικὶ τούτου φέγγος ἥδιον δρακεῖν, | ἀπὸ στρατείας ἄνδρα σώσαντος θεοῦ, | πύλας ἀνοῖξαι;* Freilich kommt auch diese Aeusserung aus dem Munde der heuchlerischen Klytämnestra. — 5) Choeph. 62: *θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἑδωλίων | ἄκος· πόροι τε πάντες ἐκ μιᾶς ὁδοῦ | διαίνοντες τὸν χερομυσῆ | φόνον καθαρσίοις ἴοιεν ἂν μάτην.* — 6) Ch. 993—997. — 7) Ag. 1190—1194. — 8) Ag. 1367 ff.:

was für ein Gift sie verschlungen habe, dass sie so der Wuth und dem Fluche des Volkes verfalle? Und nicht geringer ist der sittliche Unwille des Chors der Grabspenderinnen, wenn er in seiner Polemik gegen Kinder- und Gattenmörderinnen unter allen Unthaten die lemnische obenan stellt und sie als eine fluchwürdige bezeichnet[1]).

§. 18.

In enger Wechselbeziehung zu dem ehelichen Verhältnisse steht ferner das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern, welches dem frommen Dichter als nicht minder heilig und ehrwürdig erscheint. Die Kinder sind gleichsam ein gemeinsames Liebesunterpfand für die Aeltern, wie Klytämnestra sich in Bezug auf Orestes so schön ausdrückt, wenn sie es auch keineswegs ehrlich meint[2]); und Atossa nennt ihren unglücklichen Sohn Xerxes ihr Liebstes, welches sie nimmer im Elend verlassen werde[3]). Das Unglück und die Schande desselben ist das Herbste, was sie betreffen kann[4]). Von dem innigen Verhältniss, welches zwischen Aeltern und Kindern obwaltet, legt auch die Stelle im Agam. Zeugniss ab, wo der Chor sagt[5]): 'Wer möchte wohl sein Kind aus dem Hause stossen, welches dem Geschlechte so eng verbunden ist'? Und mit Recht sind die Kinder den Aeltern so theuer; denn sie sind die Namensretter für den gestorbenen Vater, in denen sein Ruhm gleichsam fortlebt[6]). Daher ruft am Grabe des Agamemnon, zu welchem Orest und Elektra gleich Küchlein[7]) ihre Zuflucht genommen haben, der Erstere aus: Vertilge nicht den ganzen Pelopidenstamm! Dann bist du, obwohl du gestorben bist, dennoch nicht todt[8]). — Umgekehrt sollen aber auch die Kinder ihre Aeltern mit heiliger Scheu ehren[9]); wer dies nicht thut, tritt den Altar der Dike mit frevelndem Fusse[10]). Ehrfurcht gegen die Aeltern! ruft der Chor der Schutzflehenden aus[11]), lautet das dritte Gesetz der hochehrwürdigen Dike. In den Grabspenderinnen[12]) betet Elektra an der Gruft zu ihrem todten Vater; der Chor nennt dort die Grabstätte des letzteren einen Altar[13]), und Orestes schmückt dieselbe mit

τί κακόν, ὦ γύναι,|χθονοτρεφὲς ἐδανὸν ἢ ποτὸν|πασαμένα ῥυτᾶς ἐξ ἁλὸς ὅρμενον|τόδ᾽ ἐπέθου θύος, δημοθρόους τ᾽ ἀρὰς|ἀπέδικες ἀπετόμως; — 1) Ch. 621—23: *κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον|λόγῳ· γοᾶται δὲ γᾶ πάθος κατάπτυστον.* Vgl. Cho. 587 ff — 2) Ag. 845: *ἐμῶν τε καὶ σῶν κύριος πιστωμάτων.* — 3) Pers. 853: *οὐ γὰρ τὰ φίλτατ᾽ ἐν κακοῖς προδώσομεν.* — 4) Pers. 848—50: *μάλιστα δ᾽ ἥδε συμφορὰ δάκνει,|ἀτιμίαν γε παιδὸς ἀμφὶ σώματι|ἐσθημάτων κλύουσαν, ἥ νιν ἀμπέχει.* — 5) Ag. 1532: *τίς ἂν γονὰν ἀραῖον ἐκβάλοι δόμων;|κεκόλληται γένος πρὸς ἄτᾳ.* — 6) Ch. 499: *παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνες σωτήριοι|θανόντι.* — 7) Ch. 495. — 8) Ch. 497. 98. — 9) Eum. 535 ff: *πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας προτίων|καὶ ξενοτίμους|δωμάτων ἐπιστροφὰς|αἰδόμενός τις ἔστω.* — 10) Eum. 530: *βωμὸν αἴδεσαι δίκας,|μηδέ νιν,|κέρδος ἰδών, ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς.* — 11) Suppl. 677—79: *τὸ γὰρ τεκόντων σέβας|τρίτον τόδ᾽ ἐν θεσμίοις|Δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου.* — 12) Ch. 131 ff. — 13) Ch. 95: *αἰδουμένη σοὶ βωμὸν ὡς τύμβον πατρὸς|λέξω.*

seiner Locke als Weihgeschenk[1]). — An manchen Stellen legt der Dichter auch besonders die Mutterliebe an's Herz. Heilig nennt der Chor in den Sieben gegen Theben[2]) das Saatfeld des Mutterschoosses, mit Beziehung auf Oedipus, der diese Heiligkeit in so unnatürlicher Weise verletzt hatte. Und in der grausigen Scene der Grabspenderinnen, wo Orestes die eigene Mutter zu morden im Begriff ist, fällt diese vor ihm auf die Kniee und ruft[3]): 'O Sohn, halt' ein und schaue diese Brust, an der du einst sanft schlummernd süsse Milch mit den Lippen sogest'! Und Orest, von der Gewalt dieser Worte ergriffen, bebt zurück und bricht in die Worte aus: 'Was soll ich thun, Pylades? Soll ich es wagen die Mutter zu tödten'? Bei solcher Hochachtung der kindlichen Pietät gilt denn auch Blutrache an den Mördern der Aeltern dem Aeschylos als heilige Kindespflicht, und Apollon droht dem Orestes die furchtbarsten Strafen an[4]), wenn er nicht den Mord seines Vaters mit Mord vergelte.

§. 19.

Noch muss ich hier zwei eigenthümliche Stellen des Dichters berühren, welche unserem modernen Gefühle höchst fremdartig erscheinen müssen. Die eine findet sich in den Eumeniden, wo die Chorführerin an Apollon die Frage richtet: wie doch nur für Orestes, der Mutterblut vergossen habe, Befreiung möglich sei? Apollon erwiedert[5]): diese sei sehr wohl möglich; denn der Mutter verdanke eigentlich das Kind gar nicht seinen Ursprung; das Leben zeuge der Vater; die Mutter empfange nur den Keim und bewahre ihn, wenn ein Gott ihn nicht verletze. Er fügt hinzu, Vater könne man auch ohne Mutter sein, wofür ja die anwesende Athene, das Kind des Olympiers Zeus, den Beweis liefere. — Hierin liegt also ausgesprochen, dass der Vater dem Kinde mehr gelten muss, als die Mutter. Ihm dankt das Kind sein Leben; er ist der eigentliche Erzeuger; die Mutter spielt bei der Zeugung eine rein receptive Rolle; das Kind verdankt ihr weiter nichts, als dass sie den Samen empfängt und die reife Frucht an's Licht gebiert. — Vielleicht könnte man anzunehmen geneigt sein, Apollon rede an der betreffenden Stelle in der Hitze des Streites und bediene sich nur jenes Grundes, um die missliche Sache seines Schutzbefohlenen in ein besseres Licht zu setzen. Indess kommen auch bei anderen Dichtern Aeusserungen in demselben Sinne vor. Man vergleiche die Worte des euripideischen Orestes[6]):

---

1) Ch. 162. — 2) Sept. c. Th. 734 f.: πρὸς ἁγνὰν | σπείρας ἄρουραν, ἵν᾽ ἐτράφη. — 3) Ch. 884 ff. — 4) Ch. 268 ff. — 5) Eum. 649 ff.: οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένη τέκνου | τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου· | τίκτει δ᾽ ὁ θρῴσκων, ἡ δ᾽ ἅπερ ξένῳ ξένη | ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάψῃ θεός. — 7) Eur. Orest. 552 ff. Nauck.

πατὴρ μὲν ἐφύτευσέν με, σὴ δ' ἔτικτε παῖς,
τὸ σπέρμ' ἄρουρα παραλαβοῦσ' ἄλλου πάρα·
ἄνευ δὲ πατρὸς τέκνον οὐκ εἴη ποτ' ἄν.
ἐλογισάμην οὖν τῷ γένους ἀρχηγέτῃ
μᾶλλον μ' ἀμῦναι τῆς ὑποστάσης τροφάς.

Und bei demselben Euripides heisst es in einem Fragment[1]):

ἀλλ' ἴστ', ἐμοὶ μὲν οὗτος οὐκ ἔσται νόμος,
τὸ μὴ οὔ σε, μῆτερ, προςφιλῆ νέμειν ἀεὶ
καὶ τοῦ δικαίου καὶ τόκων τῶν σῶν χάριν.
στέργω δὲ τὸν φύσαντα τῶν πάντων βροτῶν
μάλισθ'· ὁρίζω τοῦτο, καὶ σὺ μὴ φθόνει·
κείνου γὰρ ἐξέβλαστον, οὐδ' ἂν εἷς ἀνὴρ
γυναικὸς αὐδήσειεν, ἀλλὰ τοῦ πατρός.

Möglich, dass dem Euripides unsere Stelle des Aeschylos vorschwebte. Doch wie dem auch sein mag, — dieselbe behält für unser Gefühl immer etwas Fremdartiges, erklärt sich aber aus der inferioren Stellung, welche die hellenischen Frauen den Männern gegenüber einnahmen, — ein Punkt, den der Hellenismus mit dem Muhamedanismus gemein hat. So wenig die türkische Frau für würdig erachtet wird, in das Paradies zu gelangen, so wenig ist nach dem hellenischen Katechismus das Kind verpflichtet, der Mutter gleiche Achtung und Pietät zu zollen wie dem Vater. Wohl in keinem Punkte divergirt das hellenische Alterthum mehr von unserer modernen Zeit, welche in der Emancipation der Frauen das Grösstmögliche leistet. Diese Divergenz tritt, wie ich meine, kaum schärfer und schneidender zu Tage, als darin, dass selbst der tragische Titane, der doch sonst das eheliche Verhältniss, wie oben gezeigt, in ein so ideales Licht stellt, sich von der Idee der weiblichen Inferiorität so wenig losmachen kann. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die obige Stelle immerhin charakteristisch und belehrend, insofern sie zeigt, dass selbst eine gewaltige Persönlichkeit, wie die des Aeschylos, sich nicht ganz über die Vorurtheile der Nation zu erheben vermag. — Nicht minder hart für unser Gefühl ist die kurz vorhergehende Stelle der Eumeniden, wo es sich ebenfalls um den verwandtschaftlichen Vorrang handelt. Nachdem dort Orestes den Mord seiner Mutter dadurch motivirt hat, dass sie ihren Gatten und seinen Vater erschlagen habe, richtet er an den Chor die Frage[2]): warum derselbe denn Klytämnestra, die doch ihren Gatten gemordet, nicht ebenfalls im Leben verfolgt habe? Der Chor antwortet: weil sie dem Manne, den sie gemordet, nicht blutsverwandt gewesen. Darauf Orestes: So bin ich also meiner Mutter blutsverwandt? — Chor: Trug sie dich denn nicht unter ihrem Herzen? Du verläugnest der Mutter theures

1) Fragm. inc. bei Stob. tit. 77. p. 455. — 2) Eum. 594 ff.: *Ὀρ. τί δ' οὐκ ἐκείνην ζῶσαν ἤλαυνες φυγῇ; — Χορ. οὐκ ἦν ὅμαιμος φωτὸς ὃν κατέκτανεν. Ὀρ. ἐγὼ δὲ μητρὸς τῆς ἐμῆς ἐν αἵματι; — Χορ. πῶς γάρ σ' ἔθρεψεν ἐντός, ὦ μιαιφόνε, ζώνης; ἀπεύχει μητρὸς αἷμα φίλτατον;*

Blut? — Mit Bestimmtheit wird also hier ausgesprochen, dass der Mord des Gatten keine Blutrache heische, wohl aber der der Mutter; oder — mit andern Worten — dass die Blutsverwandtschaft vor der angeheiratheten den Vorzug verdiene. Dies ist nicht etwa eine individuelle Anschauung des Aeschylos. Dieselbe Ansicht spricht auch Sophokles in der bekannten Stelle der Antigone aus, wo die Heldin offen erklärt[1]): dass sie für Gatten und Kinder nimmermehr gegen das Staatsgesetz handeln würde, da sie nach deren Verlust einen anderen Gatten und andere Kinder bekommen könne; der Bruder hingegen sei ihr unersetzlich, da ihre beiden Aeltern zum Hades hinabgestiegen seien. Fast wörtlich mit dieser sophokleischen Stelle stimmt jene herodoteische[2]) überein, wo Dareios der Gattin des Intaphernes gestattet, sich unter ihren zum Tode bestimmten Angehörigen einen auszuwählen, der frei ausgehen solle, und jene mit Hintansetzung des Gatten und der Kinder um das Leben ihres Bruders bittet, wobei sie ihre Wahl mit denselben Gründen motivirt, deren sich Antigone beim Sophokles bedient. Manchem Interpreten des letzteren ist die obige Stelle zumal im Munde der Antigone so anstössig gewesen, dass sie dieselbe dem Sophokles ganz absprachen und mit dem kritischen Obelos versahen. Wie gänzlich verkehrt dies Verfahren sei, — dafür liefert die obige Stelle des Aeschylos, welche doch Niemand für unächt zu erklären wagen wird, den eclatantesten Beweis. Jene Kritiker, welche die ganze betreffende Partie der Antigone[3]) strichen oder einklammerten, zu denen selbst Schneidewin gehörte, bedachten nicht, dass die antike Anschauung gerade im vorliegenden Punkte unserer modern christlichen diametral entgegensteht. Indem sie an die Stelle ihren modernen Massstab legten, verkannten sie, dass Sophokles als Grieche und unter dem Einflusse einer specifisch griechischen Volksansicht schrieb. Denn, wie Lübker so schön entwickelt[4]), nach hellenischer Ansicht ist die Natur stärker als die Liebe, d. h. die Blutsverwandtschaft verdient den Vorzug vor der Heirath. An sich zwar, heisst es dort, trage die freie sittliche Liebe einen noch tieferen Keim und höheren Beruf in sich; aber höchst selten erscheine sie in völliger Reinheit und Leidenschaftslosigkeit, und einer anderweitigen Verklärung, wie der Christ sie kenne, könne sie auf dem Standpunkte des natürlichen Menschen nicht theilhaftig werden; daher sei das Alterthum immer wieder zu der unmittelbaren Macht der Natur zurückgekehrt. — Diese Ansicht ist nach meiner Ueberzeugung die durchaus richtige; wer anders urtheilt, zwingt dem Alterthum ideale Anschauungen auf, welche demselben fremd sind. Die Alten pflegten, wie Hartung sehr richtig bemerkt[5]), die Grade der Pietätspflichten beinahe arithmetisch zu berechnen, was man bei Aeschylos

1) Antig. 905 ff. Schneidew. — 2) Herod. 3, 119. — 3) V. 905—13 Schneidew. — 4) Die sophokleische Ethik. S. 42 f. — 5) Commentar zu Soph. Antig., v. 889. S. 192.

auch da erkenne, wo er den Beweis führe, dass zur Entstehung der Kinder der Vater mehr als die Mutter beitrage. — Uebrigens stimme ich gegen Böckh's [1]) und Lübker's [2]) Ansicht demselben Gelehrten bei, wenn er a. a. O. meint, weder habe Herodot aus Sophokles, noch Soph. aus Herodot jenes Raisonnement entlehnt, sondern Beide aus der gleichen Quelle der allgemein herrschenden Ansichten.

§. 20.

Für ein mächtiges, heiliges Band gilt dem Dichter ferner auch das der geschwisterlichen Pietät. Am Schlusse der Sieben gegen Theben, wo der Herold die Bestattung des Polyneikes untersagt, ruft Antigone aus: 'Ich aber sage dem Herrscher der Kadmeer, dass, wenn auch Niemand sonst ihn mitbestatten will, ich ihn bestatten werde. Meinem Bruder die letzte Ehre zu erweisen, trotze ich der Gefahr und scheue mich nicht, darin dem Staate ungehorsam zu sein. Eine gewaltige Macht hat die Blutsgemeinschaft und die gemeinsame Abstammung von der unseligen Mutter und dem unglücklichen Vater' [3]). — Vor Allem aber ist hier jene herrliche Erkennungsscene der Choephoren zu erwähnen, wo Elektra, nachdem Orestes sie von der Identität seiner Persönlichkeit überzeugt hat, ihrer reinen Geschwisterliebe den rührendsten Ausdruck verleiht und in ihm den vielbeweinten und langersehnten Retter und Erhalter seines Stammes begrüsst. 'O du süsses Auge', ruft sie aus [4]), 'der du mir vierfach werth bist! Dich muss ich Vater nennen; dir gebührt die von der verhassten Mutter verscherzte Liebe, dir die Liebe der grausam geopferten Schwester; du endlich bist mir der getreue Bruder, der allein mir Ehre schafft'. — Je stärker und heiliger demnach nach Aeschylos das Band der geschwisterlichen Pietät ist, um so furchtbarer ist auch die Schuld dessen, der sie nicht achtet und frevelnd verletzt, oder wohl gar das Blut dessen vergiesst, mit welchem er unter éinem Herzen geruht hat. Niemals, ruft der Chor in den Sieben gegen Theben dem Eteokles zu [5]), altert die Blutschuld des Brudermordes, und in dem bald darauf folgenden Liede singt derselbe Chor [6]): 'Wenn im mörderischen Zweikampf die Brüder dahinsinken und der Staub der Erde ihr dunkles Blut trinkt, — wer möchte mit reinigendem Nass sie sühnen? Wer möchte ihre Schuld abwaschen'?

Ueberhaupt aber ist jedes verwandtschaftliche Band ein ehrwürdiges. Im Prolog des gefesselten Prometheus richtet die Ge-

---

1) Ausg. der Antig. S. 264 ff. — 2) A. a. O. S. 43. Anm. — 3) Sept. c. Th. 1015: *δεινὸν τὸ κοινὸν σπλάγχνον, οὗ πεφύκαμεν, | μητρὸς ταλαίνης κἀπὸ δυστήνου πατρός.* — 4) Choeph. 235 ff. (wo Hermann *ὄνομα* st. *ὄμμα* liest). — 5) Sept. c. Th. 662: *ἀνδροῖν δ' ὁμαίμοιν θάνατος ὧδ' αὐτόκτονος, | οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος.* — 6) Sept. c. Th. 715: *ἐπειδὰν αὐτοκτόνως | αὐτοδάικτοι θάνωσι | καὶ γαῖα κόνις πίῃ | μελαμπαγὲς αἷμα φοίνιον, | τίς ἂν καθαρμοὺς πόροι; | τίς ἄν σφε λούσειεν;*

walt an Hephästos die Frage: warum er nicht auch den gottverhassten Gott (Prometheus) hasse, der seinen Schatz (das Feuer) verrätherisch den Menschen gegeben habe? worauf Hephästos erwiedert: 'Gewaltig ist die Blutsverwandtschaft und die Macht der Freundschaft'[1]). Und der greise Okeanos, der auf geflügeltem Rosse durch die Lüfte heranhraust, um dem duldenden Titanen sein Mitgefühl zu bezeugen, erklärt, die Pflicht der Verwandtschaft gebiete ihm dringend, so zu thun[2]). Daher spricht auch in den Schutzflehenden der König der Argeier von einem verwandtschaftlichen Rechte. 'Wenn die Söhne des Aegyptos', sagt er zum Danaidenchor[3]), 'nach dem Staatsgesetze euch als nächste Verwandte heanspruchen, — wer möchte sich ihnen widersetzen wollen? Ihr müsst daher zeigen, dass sie kein Recht auf euch haben'.

Unter den Pflichten des Hauses sei mit zwei Worten auch noch die der Gastfreundschaft erwähnt, welche um so heiliger erscheint, als Zeus selbst der Beschützer des Gastrechts ist[4]). Daher fordert der Chor der Eumeniden[5]), ein Jeder solle sowohl die Aeltern wie auch die Gastfreunde mit heiliger Scheu ehren, — ganz im Sinne der griechischen Volksansicht, der zufolge der *ξένος* nicht minder ehrwürdig und unverletzlich ist als der *ἱκέτης*, wie denn umgekehrt auch der Gast seinerseits dem Gastfreunde mit aufrichtiger Gesinnung zugethan ist. 'O hätte ich doch', ruft Orest in den Choephoren[6]) aus, 'so hochbeglückten Gastfreunden frohe Botschaft bringen können! Denn was ist dem Gastfreunde wohl mit grösserem Wohlwollen zugethan als der Gast'?

§. 21.

Alle im Bisherigen genannten Pflichten müssen nun nach der Ansicht des frommen Dichters nothwendig im Hause wohnen, wenn es blühen und gedeihen soll; ohne Frömmigkeit ist die Grundlage desselben morsch und hinfällig. Vor Allem aber thut Zucht und fromme Furcht noth. In diesem Sinne singt der Eumenidenchor[7]): 'Das Herz des Menschen bedarf strenger Hut, und es frommt, auch mit Zwang weise zu sein. Wer — sei's Bürger oder Volk — möchte noch das Recht ehren, der nicht Furcht im Busen nährt'? 'Daher', sagt Athene weiterhin[8]) zu demselben Chor, 'soll kein Haus ohne die Erinnyen blühen und gedeihen'. — Zugleich mit ihnen aber soll Dike Mitbewohnerin des Hauses sein, ohne welche Pracht und Reichthum nichts frommen; denn sie strahlt selbst unter dem rauchgeschwärzten Dache der Armen und ehrt frommen Wandel;

---

1) Prom. 39: *τὸ συγγενές τοι δεινὸν ἥ θ' ὁμιλία.* — 2) Das. 291: *τό τε γάρ με, δοκῶ, ξυγγενὲς οὕτως|ἐξαναγκάζει.* — 3) Suppl. 372—76. 4) Agam. 347: *Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι|τὸν τάδε πράξαντα.* S. Dronke S. 11. — 5) Eum. 535 ff.: *πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων|καὶ ξενοτίμους|δωμάτων ἐπιστροφὰς|αἰδόμενός τις ἔστω.* — 6) Ch. 688: *τί γὰρ | ξένου ξένοισίν ἐστιν εὐμενέστερον;* — 7) Eum. 510—518. — 8) Das. 882: *ὡς μή τιν' οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν.*

wo aber goldene Pracht bei befleckter Hand wohnt, da flieht Dike abgewandten Blickes davon, nicht gelockt vom Glanz des Reichthums, den die Stimme des Volkes preist[1]). Wehe aber denen, die den allesschauenden göttlichen Rächer nicht scheuen, dessen Zorn kein Haus zu ertragen vermöchte, wenn er wuchtend auf dem Dache lastete[2])! Frommen Männern hingegen schützt Zeus das Haus[3]), und gerechten Häusern erblüht ein herrlicher Kindersegen[4]).

Schliesslich sei hier noch in Kürze der Amme in den Choephoren gedacht. Wie schon bei Homer die alte Eurykleia zu der Familie des Odysseus in einer Art von Pietätsverhältniss steht, und wie überhaupt die hellenischen Ammen nicht nur bei den Hausgenossen überhaupt, sondern insbesondere auch bei dem schon herangewachsenen Pfleglinge einer Achtung geniessen, die ihr ursprüngliches Sklavenverhältniss gänzlich vergessen lässt: so schildert auch Aeschylos die Pietät der Kilissa gegen ihren todtgeglaubten Pflegling Orestes in rührenden Zügen, die um so wirksamer hervortreten, je naturwüchsiger und derber ihr ganzer Charakter gezeichnet ist. 'Ich Unselige', ruft sie aus[5]), 'noch nimmer überkam mich solches Leid! Alles And're hab' ich standhaft getragen; dass aber Orestes, meiner Seele Lust, den ich aus der Mutter Schooss empfing und nährte, gestorben ist, — muss ich Aermste jetzt hören!' Jedes ihrer Worte und selbst die von Manchen zu derb gefundene Schilderung ihrer Mühen und Sorgen um den kleinen Orestes athmet so tiefe Anhänglichkeit an denselben, dass das innige Wechselverhältniss zwischen Amme und Pflegling als vervollständigender Zug des Familiengemäldes hier nicht übergangen werden durfte.

II. Vaterland, Staat und Volk.

§. 22.

Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, wie der fromme Dichter, der jedes sittliche Verhältniss in die Sphäre seiner erhabenen Weltanschauung zu erheben weiss, den ehelichen Bund als ein Glied der sittlichen Weltordnung hinstellt und ihm dadurch die höchste Weihe ertheilt, die der Nichtchrist, welcher von der später durch das Christenthum der Ehe zu Theil gewordenen Verklärung keine Ahnung haben konnte, ihr nur zu ertheilen vermochte. Die folgende Darstellung wird aber zeigen, wie Aeschylos auch dem Staate und allen mit ihm im Zusammenhang stehenden Verhältnissen seine volle sittliche und religiöse Weihe ertheilt.

1) Ag. 741 ff.: *Δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν | δυςκάπνοις δώμασιν, | τὸν δ' ἐναίσιμον τίει βίον.| τὰ χρυσόπαστα δ' ἔδεθλα σὺν πίνῳ χερῶν | παλιντρόποις | ὄμμασι λιποῦσ' ὅσια προσέμολε, δύναμιν οὐ | σέβουσα πλούτου παράσημον αἴνῳ.* — 2) Suppl. 625 ff. — 3) Das. 26: *Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ | ὁσίων ἀνδρῶν.* — 4) Ag. 731. 32: *οἴκων γὰρ εὐθυδίκων | καλλίπαις πότμος αἰεί.* — 5) Cho. 734 ff. 750.

Freilich ist dies sehr natürlich, da der Staat im Grunde nur eine Erweiterung des Familienverbandes ist und der sittliche Standpunkt des ersteren durch den des letzteren unmittelbar bedingt wird. Auf der Skala der Sittlichkeitsgrade steigen und fallen beide mit einander; und wer wie Aeschylos der Familie eine so hohe sittliche Bedeutung beilegt, wird folgerecht auch den aus ihr hervorgegangenen Staat im Lichte sittlicher und religiöser Verklärung betrachten.

Mit welcher Pietät Aeschylos zunächst das Verhältniss des Menschen zum Vaterland und zur heimathlichen Erde auffasst, geht schon daraus hervor, dass er dieselbe mit einer Mutter und Amme[1]) vergleicht, welche den jungen Weltbürger gleichsam ernährt und auferzieht. Hieher gehört jene Stelle im Eingang der Sieben gegen Theben, wo Eteokles die Thebaner ermahnt, ihre Stadt, die Altäre der heimischen Götter, ihre Kinder und die Mutter Erde, die liebste Amme, zu schützen[2]). 'Denn sie war's', fährt er fort, 'welche, als ihr noch klein und unmündig am Boden krochet, die mühselige Last eurer Pflege und Wartung auf sich nahm und euch zu wackeren, mannhaften Bürgern auferzog, damit ihr zu ihrer Vertheidigung tüchtig würdet'. — Zu beachten ist, dass hier das Vaterland mit dem Heiligsten und Theuersten, was der Mensch überhaupt besitzt, — mit den Götteraltären und Kindern — zusammengestellt wird. Ja, Aeschylos nennt das Vaterland auch wohl schlechtweg Mutter und Gebärerin (*μήτηρ τεκοῦσα*), ohne jeden weiteren Zusatz[3]). — In dem von der Amme entlehnten Bilde bewegt sich der Dichter auch, wenn er von dem im Kampfe fallenden Krieger sagt, er bezahle seinem Vaterlande den Ammenlohn (*τροφεία*)[4]). Wer demnach als Bürger dem bedrängten Vaterlande seinen Arm entzieht, verletzt die Pietätspflicht in nicht minderem Grade als das Milchkind, welches die Amme, von der es seine erste Nahrung empfing, undankbar vernachlässigt. Wer hingegen mannhaft die Muttererde gegen den feindlichen Speer vertheidigt, dem folgt schwesterlich Dike und stärkt ihm den Arm[5]): womit vom Dichter ausgesprochen ist, dass er die Vaterlandsvertheidigung als eine überaus heilige Pflicht betrachtet, deren Erfüllung Zeus selbst, als dessen jungfräuliche Tochter Dike erscheint[6]), unterstützt. Daher ist aber auch Dike eine Feindin aller Verräther, die gegen das eigene Vaterland ihre Waffe kehren. 'Dem Polyneikes', ruft der erbitterte Eteokles aus[7]), 'schenkt Dike nie einen wohlwollenden Blick und wird ihm auch jetzt, wo er die Vaterstadt

1) Vgl. §. 21 a. E. — 2) Sept. c. Th. 16 ff.: *γῇ τε μητρί, φιλτάτῃ τροφῷ· | ἡ γὰρ νέους ἕρποντας εὐμενεῖ πέδῳ, | ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλον, | ἐθρέψατ' οἰκητῆρας ἀσπιδηφόρους | πιστοὺς ὅπως γένοισθε πρὸς χρέος τόδε.* — 3) Sept. c. Th. 397. — 4) Sept. c. Th. 458: *θανὼν τροφεῖα πληρώσει χθονί.* — 5) Sept. c. Th. 396. 97: *Δίκη δ' ὁμαίμων κάρτα νιν προστέλλεται | εἴργειν τεκούσῃ μητρὶ πολέμιον δόρυ.* — 6) Das. 643: *ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη.* — 7) Das. 645 ff.

angreift, nicht zur Seite stehn; sonst hiesse sie wohl mit arger Lüge Dike, wenn sie dem verwegenen Frevler sich gesellte'.

§. 23.

Von einem Dichter aber, der das Vaterland mit so inniger Pietät umfasst, lässt sich mit Recht erwarten, dass er allen zu demselben in Beziehung stehenden Gefühlen und Empfindungen des Menschenherzens einen entsprechenden Ausdruck gegeben habe. Und in der That verherrlicht Aesch. die Vaterlandsliebe bald in weichen und innigen, bald in volltönenden Klängen, die in jeder fühlenden Menschenbrust einen Nachhall erwecken müssen; die ganze Scala patriotischer Gefühle von der tiefsten Wehmuth des Heimwehs bis hinauf zur höchsten und glühendsten Begeisterung für das Vaterland findet ihren Ausdruck unter den Händen des Meisters. 'O Vaterland!' ruft der Herold im Agamemnon aus[1]), 'du theurer Boden der argivischen Heimath! Mit der Sonne des zehnten Jahres kehre ich endlich heim; nachdem mir viele Hoffnungen zerronnen sind, ging doch diese eine mir in Erfüllung. — — — Sei mir gegrüsst, o Heimath! Sei gegrüsst, du Strahl der Sonne! Auch du, höchster Beherrscher des Landes, und du, pythischer König, Fürst Apollon!' Und als der Chorführer ihm seinen Gruss entbietet mit den Worten: 'Heil und Freude dir, Herold des Achäerheeres!' — erwiedert er: 'Ja wohl Freude! Gern will ich jetzt sterben, wenn es den Göttern gefällt'. — Chorführer: 'So hat dich Sehnsucht nach der Heimath gequält?' — Herold: 'Ja, so dass Wonnethränen meinem Auge entquellen'.

In der That, gewaltig sind die Bande, welche nach Aeschylos den Menschen an seine heimathliche Erde ketten, daher auch Niemand unglücklicher ist als der Verbannte, der, wie Aegisthos im Agamemnon sich ausdrückt[2]), von Hoffnung sich nährt. In der Heimath sind ja die Stätten seiner Kindheit und Jugend, welche ihm am Busen und unter der liebreichen Pflege der mütterlichen Erde, seiner liebsten Amme, dahinschwand[3]); dort die Altäre der heimischen Gottheiten[4]), dort endlich die Grüfte seiner Väter und Vorväter[5]). Tiefes Heimweh ergreift den Menschen in der Fremde; er sehnt sich zurück in das Land seiner Jugend, und wäre es auch nur, um dort seine letzte Ruhestätte zu finden; denn in fremder Erde zu ruhen ist ein Unglück, wie dies der Herold im Agamemnon unverhohlen mit den Worten ausspricht[6]): 'Ach, nimmer meint' ich, dass in argivischer Erde mir des liebsten Grabes Stätte beschieden sei'. — Dagegen ist es ein grosses Glück, in heimischer

1) Ag. 481 ff. — 2) Agam. 1639: *οἶδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους.* Aehnl. Eur. Phoen. 396 Nauck: *αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὡς λόγος.* — 3) S. die oben angezogene Stelle: Sept. c. Th. 16 ff. — 4) Pers. 399: *θεῶν πατρῴων ἕδη.* — 5) Das. 400: *θήκας προγόνων.* — 6) Ag. 484. 85.: *οὐ γάρ ποτ' ηὔχουν τῇδ' ἐν Ἀργείᾳ χθονί| θανὼν μεθέξειν φιλτάτου τάφου μέρος.*

Erde bestattet zu sein. Daher beschliesst auch in den Sieben gegen Theben das Kadmeervolk, dass Eteokles, weil er im Kampfe für die Vaterstadt ehrenvoll gefallen sei, ein Grab in dem theuren Schoosse der Heimath erhalten solle[1]). — Am schönsten aber spricht Aeschylos den Werth des Vaterlandes und aller sich an dasselbe knüpfenden Güter in dem patriotisch begeisterten Zurufe aus, mit welchem sich die Hellenen in der salaminischen Schlacht zum Kampfe anfeuern[2]): 'Auf, ihr Söhne von Hellas! Befreit das Vaterland, befreit Weib und Kind, die Sitze der heimischen Götter und die Gräber der Ahnen! Alles hängt an diesem Kampfe'.

§. 24.

Hand in Hand aber mit der Vaterlandsliebe geht die Verehrung der vaterländischen Götter, denen die *δήμιοι βωμοί*[3]) und *ἱερὰ δήμια*[4]) geweiht sind. Daher heisst der Herold im Agamemnon ausser dem Vaterlande und der heimathlichen Sonne auch den höchsten Beherrscher des Landes, Zeus, und den pythischen Gott willkommen[5]). — Eben so begrüsst auch der zurückkehrende Atride zugleich mit der argivischen Heimath ihre Gottheiten (*θεοὺς ἐγχωρίους*), denen er seine Rückkehr und die Bestrafung Troja's zu danken habe[6]). — Nach der Ansicht des Aeschylos nämlich, wie der Hellenen überhaupt, ist das Wohl und Wehe eines Volkes mit dem seiner Schutzgötter eng verwachsen; auch in Kriegen kämpfen die letzteren mit und theilen Sieg und Niederlage mit ihrem Volke oder Stamme. Daher flüchtet sich in den Sieben gegen Theben der geängstete Chor der Jungfrauen zu den Altären der thebäischen Gottheiten und betet zu ihnen um Schutz und Rettung aus der Kriegsgefahr[7]); Ares, Pallas, Zeus, Poseidon, Kypris, Apollon und Here ruft er der Reihe nach an und heisst sie ihres Volkes und ihrer Tempel eingedenk sein[8]). — Die dabei herrschende Vorstellung ist die, dass die Gottheit sich eine Stadt zum Aufenthalt erwählt, wo sie sich niederlässt und den ihr geweihten Tempel zu ihrem Wohnsitze macht. In diesem Sinne ruft der thebäische Chor in den Sieben die goldbehelmte Göttin Pallas Athene mit den Worten an: 'Schau her auf diese Stadt, die du liebend einst dir zum Sitze erkorst!'[9]) Daraus erwächst aber, wie Eteokles den Thebanern eindringlich an's Herz legt, den Bürgern des Staats die heilige Ver-

1) Sept. c. Th. 991: *Ἐτεοκλέα μὲν τόνδ' ἐπ' εὐνοίᾳ χθονὸς | θάπτειν ἔδοξε γῆς φίλαις κατασκαφαῖς.* — 2) Pers. 397 ff.: *ὦ παῖδες Ἑλλήνων, ἴτε, | ἐλευθεροῦτε πατρίδ', ἐλευθεροῦτε δὲ | παῖδας, γυναῖκας, θεῶν τε πατρῴων ἕδη, | θήκας τε προγόνων· νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών.* — 3) Eum. 646. — 4) Sept. 159. — 5) Ag. 486: *νῦν χαῖρε μὲν χθών, χαῖρε δ' ἡλίου φάος, | ὕπατός τε χώρας Ζεύς, ὁ Πύθιός τ' ἄναξ.* — 6) Ag. 777 ff.: *πρῶτον μὲν Ἄργος καὶ θεοὺς ἐγχωρίους | δίκη προσειπεῖν, τοὺς ἐμοὶ μεταιτίους | νόστου δικαίων θ' ὧν ἐπραξάμην πόλιν | Πριάμου.* — 7) Sept. c. Th. 86 ff. Das. 104—106: *θεοὶ πολισσοῦχοι χθονός, | ἴτ', ἴτε πάντες.* — 8) Das. 157 ff. — 9) Das. 102: *ἔπιδ' ἔπιδε πόλιν, | ἅν ποτ' εὐφιλήταν ἔθου.*

pflichtung, die Altäre ihrer Götter auf's Aeusserste zu vertheidigen. 'Euch kommt es zu', ruft er im Eingange der Sieben gegen Theben dem Volke zu[1]), 'nach Gebühr eure Vaterstadt und die Altäre der Landesgötter zu schützen, damit nimmer ihre Ehren erlöschen'. Steht jedoch die Eroberung und Zerstörung einer Stadt bevor, so vermögen auch die Schutzgötter nicht länger zu bleiben und ziehen trauernd von dannen. Als daher in den Sieben der Chor fragt: 'ob nicht ihr Geschick in der Götter Hand stehe?' erwiedert Eteokles[2]): 'Aus einer eroberten Stadt, wie man sagt, entweichen die Götter' — eine Ansicht, die wir auch sonst häufig ausgesprochen finden[3]). — So lange aber Friede und Glück im Staate herrschen, ist es die heiligste Pflicht seiner Bürger, die Landesgötter zu ehren und sich durch Opfer ihre Gunst zu sichern. In diesem Sinne spricht der Chor der Schutzflehenden, indem er für das Gedeihen des argivischen Volkes betet, den Wunsch aus, dass alles Volk des Landes stets nach der Väter Weise die einheimischen Götter durch festliche Opfer lorbeerumkränzter Stiere ehren möge. 'Ehre fromm die Erzeuger!' fügt er hinzu, 'lautet der dritte Spruch in den hochheiligen Satzungen der Dike'[4]).

§. 25.

Werfen wir jetzt einen Blick auf den äschyleischen Staat als politischen Organismus und auf das Verhältniss zwischen Herrscher und Unterthanen. Das Wohl und Wehe des Landes ruht unmittelbar in den Händen des Königs, dessen Aufgabe äusserst schwer und verantwortlich ist: ist er es doch, um mit dem Thebanerfürsten zu reden, der, ruhelos das Steuer des Staats lenkend, das allgemeine Wohl überwacht und niemals zum Schlummer die Wimpern schliesst[5]). Wie weit aber nach Aeschylos die Macht und Competenz des Königs reicht, lehrt am besten jene Stelle der Schutzflehenden, wo der König der Argiver den Danaiden, welche seinen Beistand anrufen, offen erklärt, ohne Genehmigung der argivischen Bürger könne er ihrem Wunsche nicht genügen. Da erwiedert ihm der Chor[6]): 'Du selbst bist die Stadt, du das Gesammtvolk und un-

1) Sept. e. Th. 10 ff.: *ὑμᾶς δὲ χρὴ νῦν — — — πόλει τ' ἀρήγειν καὶ θεῶν ἐγχωρίων | βωμοῖσι, τιμὰς μὴ 'ξαλειφθῆναί ποτε.* — 2) Das. 201: *ἀλλ' οὖν θεοὺς | αὐτοὺς ἁλούσης πόλεος ἐκλείπειν λόγος.* — 3) So entweicht Poseidon vor Here und Athene aus dem zerstörten Ilion. Eur. Troad. 23 ff.: *ἐγὼ δέ, νικῶμαι γὰρ Ἀργείας θεᾶς | Ἥρας Ἀθάνας θ', αἳ συνεξεῖλον Φρύγας, | λείπω τὸ κλεινὸν Ἴλιον βωμούς τ' ἐμούς· | ἐρημία γὰρ πόλιν ὅταν λάβῃ κακή, | νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει.* Bei Curtius (4, 3) heisst es von den Tyriern, als Apollo vor der Zerstörung ihrer Stadt habe entweichen wollen: 'aurea catena devinxere simulacrum, araeque Herculis, cuius numini urbem dicaverant, inseruere vinculum, quasi illo deo Apollinem retenturi' und so oft. — 4) Suppl. 674 ff.: *θεοὺς δ' οἳ γᾶν ἔχουσιν, ἀεὶ τίοιεν ἐγχωρίους πατρῴαις | δαφνηφόροις βουθύτοισι τιμαῖς κτἑ.* — 5) Sept. c. Th. 2: *φυλάσσει πρᾶγος ἐν πρύμνῃ πόλεως, | οἴακα νωμῶν, βλέφαρα μὴ κοιμῶν ὕπνῳ.* — 6) Suppl. 355 ff.: *σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δήμιον, | πρύτανις ἄκριτος ὤν, | κρατύνεις βωμόν, ἑστίαν χθονός, | μονοψήφοισι νεύμασιν σέθεν, |*

umschränkter Richter; du herrschest über den Altar, den Heerd des Landes; dein gebietender Wink, dein königliches Scepter allein entscheidet über Alles'. — Als besonders charakteristisch ist hier das dem Könige beigelegte Epitheton *ἄκριτος* zu beachten, welches in der Bedeutung keinem Richter unterworfen, nicht verantwortlich nur an dieser äschyleischen Stelle sich findet; während die Worte *κρατύνεις βωμόν, ἑστίαν χθονός* ohne Zweifel den Sinn enthalten, dass dem Könige zugleich auch die höchste priesterliche Competenz zukomme, dass er also den Herrscher und Oberpriester in seiner Person vereinige. Das Verhältniss des Fürsten zu seinem Volke, wie es Aeschylos auffasst, hat hiernach etwas Patriarchalisches und erinnert an die Zustände des alten Anaktenthums, wo der König Alles in Allem war und gleichsam als Vater und Familienhaupt die ausgedehnteste Gewalt in dem jungen, kaum aus der Familie herausentwickelten Staate ausübte: eine Auffassung, auf die allerdings auch schon der in die älteste Zeit hinaufreichende mythische Stoff der Hiketiden hinführte. — Nicht minder tritt die ehrwürdige Stellung und Erhabenheit der Königswürde auch in andern Dramen des Tragikers deutlich genug hervor, insbesondere im Agamemnon. Für den mächtigen Gebieter von Argos, der Ilion mit seiner Ferse zertrat, lässt Klytämnestra purpurne Teppiche über den Boden ausbreiten, damit sein Fuss nicht durch die Berührung der blossen Erde entweiht werde[1]); und in demselben Stücke nennt der Herold den Palast der Atriden einen ehrwürdigen Sitz[2]). Dabei ist aber selbstverständlich, dass die ganze Persönlichkeit des Herrschers und seine Tüchtigkeit als Regent und Krieger den Anforderungen seiner hohen Würde entsprechen muss; und umgekehrt, dass Untüchtigkeit und Feigheit mit der königlichen Würde unvereinbar ist. Daher fragt der Chor der argivischen Greise im Agamemnon nach der Ermordung des Fürsten den Aegisthos mit sarkastischem Hohn[3]): 'Du weibische Memme, die den aus dem Kriege Heimkehrenden auflauert und des Helden Bett schändet, ersannest dem Heerführer ein solches Loos? — — — Du willst König und Herr der Argiver sein, der du, als du ihm Verderben sannest, nicht einmal mit eigner Hand die That zu vollführen wagtest?' — Bei dieser hohen Achtung, in welcher bei Aeschylos die Königswürde steht, ist es denn auch natürlich, dass die Untergebenen dem als Vater verehrten Herrscher eine innige kindliche Pietät entgegenbringen und den Fall des schändlich Gemordeten mit aufrichtiger Klage beweinen. 'O nahte uns doch', singt der Chor im Agamemnon[4]), 'schnell und schmerzlos, ohne Siechthum der Tod und brächte uns ewigen Schlaf! Denn erwürgt sank unser treuester Hüter dahin, der viel Weh

μονοσκήπτροισι δ' ἐν θρόνοις χρέος | πᾶν ἐπικραίνεις. — 1) Ag. 875 ff. — 2) Ag. 496: *ἰὼ μέλαθρα βασιλέων, φίλαι στέγαι, | σεμνοί τε θᾶκοι.* — 3) Ag. 1594—96. 1602—1604: *ὡς δὴ σύ μοι τύραννος Ἀργείων ἔσει, | ὃς οὐκ, ἐπειδὴ τῷδ' ἐβούλευσας μόρον, | δρᾶσαι τόδ' ἔργον οὐκ ἔτλης αὐτοκτόνως;* — 4) Ag. 1411 ff.

duldete durch ein Weib, und dessen Leben sie hinschlachtete'. — 'Weh mir, weh!' singt derselbe Chor weiter unten[1]), 'wie soll ich dich beweinen, mein König und Herr? Was soll ich sagen aus liebendem Herzen heraus? Im Netze der Spinne liegst du da, durch schnöden Mord dein Leben verhauchend'. —

Dass die Würde und Majestät, welche zunächst an der Person des Fürsten selbst haftet, auch auf alle Mitglieder des Königshauses und insbesondere auf die Fürstin übergeht, ist nach dem Bisherigen natürlich. Den unverhehlensten Ausdruck dieser loyalen Unterthanengesinnung finden wir in der Ehrerbietung, mit welcher der Chor der argivischen Greise im Agamemnon vor der Königin erscheint. 'In tiefer Ehrfurcht', lauten seine Worte[2]), 'nahe ich deiner Majestät, Klytämnestra. Denn es gebührt sich, die Gattin des Herrschers zu ehren, dessen Thron verwaist dasteht'. — In orientalischem Geiste sind übrigens die Stellen der Perser gehalten, welche sich auf das Verhältniss zwischen Herrscher und Unterthanen beziehen; wie wenn Atossa mit einer Göttin verglichen[3]), dem Dareios wie dem Xerxes schlechtweg die Benennung Persergott beigelegt wird[4]) und Xerxes der gottgleiche Herrscher aus goldgezeugtem Stamme heisst[5]). Diese und ähnliche Aeusserungen tragen das deutliche Gepräge der orientalischen Despotie, in deren Sphäre das ganze Stück sich bewegt. Charakteristisch in dieser Beziehung ist auch die Stelle, wo Atossa den Chor fragt: wer über das Volk der Athener herrsche? und, als dieser erwiedert, sie seien keine Sklaven und Niemand unterthan, in die verwunderte Frage ausbricht: 'Wie vermögen sie denn feindlichen Männern zu widerstehen, welche ihr Land bedrohen?'[6]) In dieser Frage drückt sich die volle Naivetät des unumschränkt despotischen Standpunktes aus, der dem Volke jede freie, selbständige Regung abspricht und unfähig ist, in demselben mehr zu erblicken, als ein Heer geistig abgestumpfter, kriechender Sclavenseelen, die ohne tyrannische Lenkung nicht existiren können und, wenn sie des Führers entbehren, ihren Feinden widerstandslos preisgegeben sind.

§. 26.

So ehrwürdig und erhaben nun auch nach allem Bisherigen die königliche Würde erscheint: so hat dennoch der Herrscher auf der andern Seite auch schwere Pflichten und ein gar verantwortliches Amt; er ist scharfer Kritik ausgesetzt und muss sein Thun streng überwachen; denn tausend Augen blicken auf ihn, und gerade

1) Ag. 1481: *ἰὼ ἰὼ βασιλεῦ, βασιλεῦ, | πῶς σε δακρύσω; | φρενὸς ἐκ φιλίας τί ποτ' εἴπω; | κεῖσαι δ' ἀράχνης ἐν ὑφάσματι τῷδ' | ἀσεβεῖ θανάτῳ βίον ἐκπνέων.* — 2) Ag. 243 ff.: *ἥκω σεβίζων σόν, Κλυταιμνήστρα, κράτος· | δίκη γάρ ἐστι φωτὸς ἀρχηγοῦ τίειν | γυναῖκ' ἐρημωθέντος ἄρσενος θρόνου.* — 3) Pers. 149: *ἀλλ' ἥδε θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς | φάος ὁρμᾶται μήτηρ βασιλέως.* — 4) Pers. 156: *θεοῦ μὲν εὐνήτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς.* — 5) Das. 80: *χρυσογόνου γενεᾶς ἰσόθεος φώς.* — 6) Das. 240 ff.

gegen seine Herrscher ist das Volk tadelsüchtig[1]). Ueberhaupt hat auch das Volk seine Rechte, und es ist Pflicht des Fürsten, auf dessen Stimme zu hören. Als Klytämnestra Purpurteppiche für Agamemnon auf dem Boden ausbreiten lässt, damit sein Fuss nicht die blosse Erde berühre, und dieser Bedenken trägt, eine so masslose Ehre anzunehmen, fordert sie ihn auf, doch nicht die tadelnde Nachrede der Menschen zu scheuen; worauf er mit Nachdruck erwiedert, dass die Stimme des Volkes von grosser Gewalt sei[2]). Auch bei der Berathung der öffentlichen Angelegenheiten hat das Volk mitzureden, wie Agamemnon ausdrücklich anerkennt, wenn er sagt[3]): 'Das Weitere, was die Stadt und die Götter betrifft, werden wir gemeinsam in der Volksversammlung berathen'; und nicht geringere Achtung vor dem Urtheil des Volks hegt der König der Argiver, wenn er den schutzflehenden Danaiden erwiedert, er könne ihnen nicht willfahren, bevor er seine Bürger in ihrer Angelegenheit befragt habe[4]). — Auch in besonders dringenden Nothfällen können die Berather des Landes nichts Besseres thun, als die Hülfe des ganzen Volkes in Anspruch nehmen. Als daher der Chor der argivischen Geronten den Wehruf des tödtlich getroffenen Herrschers vernimmt, räth einer der Choreuten, das ganze Volk schleunigst zum Palaste zu berufen[5]). — Wie hoch Aeschylos die vox populi achtet, bezeugen auch sonst noch manche Stellen. Als Klytämnestra die grausige That verübt hat, bricht der Chor in die Worte aus[6]): 'Welches Gift hast du getrunken, o Weib, dass du so rasest und die Flüche des Volks frech missachtest? In die Verbannung wirst du wandern, ein grausiger Abscheu den Bürgern'. Und in ähnlicher Weise droht derselbe Chor dem über die Ermordung Agamemnon's frohlockenden Aegisthos: 'sein Haupt werde dem Gerichte nicht entrinnen und unter Flüchen vom Volke gesteinigt werden'[7]).

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich also, dass zwar die Königswürde eine hocherhabene ist, dass der Regent aber auch die Stimme des Volkes nicht missachten darf. Daneben soll die dem Staate vorgesetzte Obrigkeit Hand in Hand mit ihm des Landes Wohl berathen[8]). Nach Aeschylos ist demnach die beste Regierungsverfassung eine gemässigte Monarchie, in der neben der Person

---

1) Suppl. 469: *κατ' ἀρχῆς γὰρ φιλαίτιος λεώς.* — 2) Ag. 904. 905: *Κλ. μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῇς ψόγον. — Ἀγ. φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει.* — 3) Ag. 811: *τὰ δ' ἄλλα, πρὸς πόλιν τε καὶ θεούς, | κοινοὺς ἀγῶνας θέντες ἐν πανηγύρει | βουλευσόμεσθα.* | 4) Suppl. 353: *ἐγὼ δ' ἂν οὐ κραίνοιμ' ὑπόσχεσιν πάρος, | ἀστοῖς δὲ πᾶσι τῶνδε κοινώσας πέρι.* — 5) Ag. 1308. 9: *ἐγὼ μὲν ὑμῖν τὴν ἐμὴν γνώμην λέγω, | πρὸς δῶμα δεῦρ' ἀστοῖσι κηρύσσειν βοήν.* — 6) Das. 1367 ff.: *τί κακὸν — ἐδανὸν ἢ ποτὸν | πασαμένα — τόδ' ἐπέθου θύος, δημοθρόους τ' ἀρὰς | ἀπέδικες ἀποτόμως; ἀπόπολις δ' ἔσει | μῖσος ὄμβριμον ἀστοῖς.* — 7) Ag. 1584: *οὔ φημ' ἀλύξειν ἐν δίκῃ τὸ σὸν κάρα | δημορριφεῖς, σάφ' ἴσθι, λευσίμους ἀράς.* — 8) Suppl. 668: *φυλάσσους' ἀτρέμας δὲ τιμὰς | τὸ δήμιόν τε πτόλιν τ' ἐπαρκοῖ | προμηθίᾳ κοινόμητις ἀρχά* (so nach Hartung).

des Herrschers auch der Rath und das Volk zur Geltung kommen; dagegen giebt es, wie er unverhohlen ausspricht, nichts Verhassteres, als eine despotische Tyrannei. Ueber die Herrscherwillkür des Aegisthos aufgebracht, ruft der Chor im Agamemnon aus[1]): 'Nicht mag ich's ertragen; besser ist's zu sterben; denn süsser ist der Tod als Tyrannei'. — 'An ihr haftet', wie Prometheus sagt[2]), 'die Krankheit, dass sie ihren eigenen Freunden nicht traut'. Und gewiss liegt hierin der eigentliche Fluch der Tyrannei: indem sie das Vertrauen zwischen Herrscher und Volk vernichtet, lockert sie die Bande zwischen Beiden und zerstört die feste Basis, auf welcher allein ein staatliches Leben zu gedeihen vermag.

§. 27.

Indem aber Aeschylos über eine schrankenlose Despotie sein Verdammungsurtheil ausspricht, warnt er zugleich vor dem ihr entgegengesetzten Extreme, der Anarchie. Die öffentliche Wohlfahrt beruht, wie Eteokles dem Chor gegenüber versichert, allein auf dem Gehorsam des Volks gegen seine Lenker (*πειθαρχία*)[3]). 'Weder gesetzloses Leben soll man loben', singt der Eumenidenchor[4]), noch auch despotische Herrschaft. Stets verlieh die Gottheit der richtigen Mitte den Preis'. Denselben Gedanken spricht auch Athene in den Eumeniden aus mit den Worten: 'Ich rathe den Bürgern, weder zügelloser Willkür noch knechtischem Zwange zu huldigen, noch auch jedes Band der Furcht aus ihren Mauern zu entfernen. Denn welcher Mensch ist noch gerecht, wenn er gar nichts fürchtet? Wer dagegen Scheu im Busen hegt, hat ein festes Bollwerk für Land und Stadt, wie sonst Niemand, weder im Skythenland noch im Reiche des Pelops'[5]). — In den letzten Worten liegt schon ausgesprochen, was dem Staat noth thut, wenn nicht anarchische Willkür seine Bande lockern soll. Das Volk muss durch fromme Furcht in Schranken gehalten werden, damit es nicht seine Kette zerreisst; es muss Scheu vor den Göttern, vor dem Heiligen, vor dem Gesètz empfinden; 'denn', wie die Eumeniden singen[6]), 'die Furcht ist eine Hüterin der Seele, vor der Mancher zusammen-

---

1) Ag. 1324: *ἀλλ' οὐκ ἀνεκτόν, ἀλλὰ κατθανεῖν κρατεῖ.* | *πεπαιτέρα γὰρ μοῖρα τῆς τυραννίδος.* — 2) Prom. 226: *ἔνεστι γάρ πως τοῦτο τῇ τυραννίδι* | *νόσημα, τοῖς φίλοισι μὴ πεποιθέναι.* — 3) Sept. c. Th. 207: *πειθαρχία γάρ ἐστι τῆς εὐπραξίας* | *μήτηρ, γονῆς σωτῆρος· ὧδ' ἔχει λόγος.* — 4) Eum. 519: *μητ' ἀνάρχετον βίον* | *μήτε δεσποτούμενον* | *αἰνέσῃς.* | *παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν.* — 5) Eum. 691 ff.: *τὸ μή τ' ἄναρχον μηδὲ δεσποτούμενον* | *ἀστοῖς περιστέλλουσι βουλεύω σέβειν,* | *καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν.* | *τίς γὰρ δεδοικὼς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν;* | *τοιόνδε τοι ταρβοῦντες ἐνδίκως σέβας,* | *ἔρυμά τε χώρας καὶ πόλεως σωτήριον* | *ἔχοιτ' ἂν οἷον οὔτις ἀνθρώπων ἔχει,* | *οὔτ' ἐν Σκύθαισιν οὔτε Πέλοπος ἐν τόποις.* — 6) Das. 510 ff.: *ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ* | *τις φρενῶν ἐπίσκοπον* | *δειμανεῖ καθήμενον.* | *ξυμφέρει* | *σωφρονεῖν ὑπὸ στένει.* | *τίς δὲ μηδὲν ἐν δέει* | *καρδίαν ἔτ' ἀνατρέφων,* | *ἢ πόλις βροτός θ' ὁμοί-|ως, ἔτ' ἂν σέβοι δίκαν;* Ganz ähnlich Soph. Aiax. 1073—1080 Herm. Vgl. Lübker, sophokl. Ethik S. 46 oben.

lebt. Es frommt, auch mit Zwang weise zu sein. Denn wer — sei's Bürger oder Volk — der seine Seele nicht in Furcht und Zittern erhält, mag noch das Recht ehren?' Es ist der Gedanke des Epicharmos: *ἔνθα δέος, ἐνταῦθα καὶ αἰδώς*, den der Chor damit ausspricht. Die Göttinnen aber, welche dem Menschen diese heilsame Furcht einflössen, sind die Erinnyen oder Eumeniden, von denen daher auch Athene sagt, dass kein Haus ohne sie gedeihen solle[1]), und deren segensreicher Einfluss auf das Gedeihen des Landes und Volkes in dem Wechselgesange zwischen Athene und dem Chore so schön gepriesen wird[2]). Jene fromme Furcht im Volke zu nähren ist auch, wie Athene geradezu ausspricht, die Bestimmung des Areopagitengerichts. 'Ich setze', lauten ihre Worte[3]), 'diesen ehrwürdigen Rath ein zur Wache und Hut des Landes, wenn der Bürger schläft. — — Hier auf dem Areshügel soll heilige Scheu, mit schwesterlicher Furcht im Bunde, bei Tage wie bei Nacht die Bürger abschrecken von frevlerischem Thun'. — Ausser dieser Furcht muss Erkenntniss des Rechten und Guten im Volke leben[4]), und vor Allem darf es im Glücke der Götter und der ihnen gebührenden Ehren nicht vergessen[5]). Wenn solche Gesinnung die Herzen der Bürger durchdringt, dann geht auch für sie jenes schöne Gebet der Danaiden in Erfüllung, in welchem sie für das Volk der Argiver alle Segnungen des Himmels erflehen, welche das Glück und Gedeihen des Staates zu fördern im Stande sind[6]).

Das Resultat des Bisherigen ist demnach, dass nach Aeschylos wie überall so auch im politischen Leben die Einhaltung des juste milieu die richtigste Maxime ist; dass nur diejenige Staatslenkung ein Volk zu beglücken vermag, welche von Despotie und Anarchie gleich weiten Abstand hält; und dass endlich Frieden und Glück nur dann im Staate einkehren, wenn fromme, heilige Scheu und Erkenntniss des Rechten seine Bürger beseelt, und wenn sie im Glück nicht vergessen, in Demuth die Götter zu ehren.

§. 28.

Betrachten wir jetzt zum Schlusse dieses Abschnitts noch die Kehrseite des Staatslebens und der bürgerlichen Existenz, den Staat in seiner Zerrüttung, wie ihn Aeschylos eben so grossartig wie ergreifend in den Sieben gegen Theben gezeichnet hat. Es ist der Fluch der bürgerlichen Zwietracht, der dem Dichter den Vorwurf für dieses martialische Drama bietet. Die entsetzlichen Folgen des Vaterlandsverraths führt der tragische Titan uns in colossalen

1) Eum. 882: *ὡς μή τιν' οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν.* — 2) Eum. 914 ff.
3) Eum. 675: *κερδῶν ἄθικτον τοῦτο βουλευτήριον, | αἰδοῖον, ὀξύθυμον, εὑδόντων ὕπερ | ἐγρηγορὸς φρούρημα γῆς καθίσταμαι.* 685: *ἐν δὲ τῷ* (dem Areshügel) *σέβας | ἀστῶν φόβος τε συγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν | σχήσει τό τ' ἦμαρ καὶ κατ' εὐφρόνην ὁμῶς.* — 4) Eum 994: *εἴη δ' ἀγαθῶν | ἀγαθὴ διάνοια πολίταις.* — 5) Sept. c. Th. 77: *πόλις γὰρ εὖ πράσσουσα δαίμονας τίει.* — 6) Suppl. 609 ff.

Zügen vor; von Furcht und Mitleid durchbebt, empfangen wir hier die Lehre, dass der schrecklichste der Schrecken für ein Volk in der gegenseitigen Befehdung seiner Häupter liegt; das horazische 'quidquid delirant reges, plectuntur Achivi' tritt uns hier in seiner ganzen furchtbaren Wahrheit entgegen. Erschütternd und grossartig ist sogleich der Eingang des Stücks, wo der Chor der thebanischen Jungfrauen entsetzt auf die Bühne stürzt und um Rettung flehend sich vor den Altären der Götter niederwirft. Es ist der vernichtende Dämon des Krieges, dessen eherne Faust mit schmetterndem Getöse draussen an die Thore der entsetzten Stadt klopft[1]). Die ganze Scene macht den Eindruck, als wenn ein weltgeschichtlicher Moment sich in ihr concentrirte, als wandelte das ungeheure Schicksal selbst mit Gigantenschritten über die Scene. Und die Quelle aller dieser Schrecken, dieses unermesslichen Jammers ist Zwietracht der Herrscher, Verrath am Vaterlande. So ungeheuer rächt sich die Abirrung vom Wege der Natur und die Verletzung der heiligsten Pflicht, welche die Gottheit der Menschenbrust eingeimpft hat!

Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Sieben gegen Theben, deren künstlerische Composition man vielfach verkannt hat, einer genaueren Betrachtung zu unterziehen und aus den sittlichen und ästhetischen Motiven des Dichters ihre Berechtigung nachzuweisen; indess würde dies hier zu weit führen[2]). Fassen wir daher schliesslich nur noch diejenigen Stellen in's Auge, welche sich auf das unnatürliche Verbrechen des Vaterlandsverrathes beziehen; denn die grausigen Folgen desselben in ihrem Zusammenhange mit dem Geschlechtsfluche des Labdakidenhauses bilden das hauptsächlichste ethische Motiv des Stückes. Wie fluchwürdig der Verräther des Vaterlandes handle, wird an mehreren Stellen desselben energisch hervorgehoben. 'Traun, es ist ein herrliches, den Göttern hochwillkommenes Werk', ruft mit bitterer Ironie der Seher Amphiaraos dem Polyneikes zu[3]), 'welches dem Ohre erfreulich klingt, und von dem noch die späten Enkel reden werden, — an der Spitze eines feindlichen Heeres die Vaterstadt und die heimischen Götter zu stürzen! Wer löschte mit Recht der Muttererde heiligen Quell?' — Ja der eigene Bruder sagt vom Polyneikes[4]): 'Stets blieb Dike seinem Thun und Denken fern. Nimmer schenkte sie ihm einen gnädigen Blick, — weder als er dem Dunkel des Mutterschooses entrann, noch als er die erste Nahrung trank, noch auch im Jünglingsalter, als dichtes Barthaar um sein Kinn sich sammelte;

1) Vom Kriege heisst es auch in einem Fragment der Karer (104 H.), dass er dem Menschen das beste Gut zu rauben pflege: *ἀλλ' Ἄρης φιλεῖ | ἀεὶ τὰ λῷστα πάντ' ἀπ' ἀνθρώπους στερεῖν* (so nach Hartung). — 2) Vgl. darüber Dronke in den Jahrbb. für Philol. 4. Supplementbd. (über die rel. u. sittl. Vorst. des Aesch.) S. 27 ff. — 3) Sept. 561 ff.: *ἦ τοῖον ἔργον καὶ θεοῖσι προσφιλές, | καλόν τ' ἀκοῦσαι καὶ λέγειν μεθυστέροις, | πόλιν πατρῴαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς | πορθεῖν, στράτευμ' ἐπακτὸν ἐμβεβληκότα. | μητρὸς δὲ πηγὴν τίς κατασβέσει δίκη;* — 4) Das. 643 ff.

und auch jetzt, wo er das Vaterland bedroht, wird sio von ihm sich abwenden, — oder fälschlich hiesse sie Dike, wenn sie dem frevelnden Mann sich gesellte'. — Nicht minder klagt auch der thebäische Chor den Polyneikes und mit ihm den Eteokles an; denn die Unseligen haben viel Jammer und Elend auf die Bürger ihrer Vaterstadt gehäuft[1]. Damit aber der Vaterlandsverräther der ärgsten Strafe verfalle, tritt am Schlusse des Stücks der Herold des Kadmeervolks auf und verkündet im Namen des Staats[2]: unbestattet solle die Leiche des Polyneikes aus der Stadt geworfen werden, den Hunden zum Frass. 'Selbst im Tode noch', heisst es weiter, 'lastet der Fluch der vaterländischen Götter auf ihm, die er frech missachtete; durch gierige Vögel soll er ein schimpfliches Grab zum Lohn empfangen; keine fromme Spende soll seine Gruft ehren, kein helltönendes Klagelied zu seiner Ehre erschallen, kein Freund ihn zur letzten Ruhestätte geleiten'. — So entsetzlich ist die Strafe, die den Vaterlandsverräther erwartet!

1) Das. 897. 98: *πάρεστι δ' εἰπεῖν ἐπ' ἀθλίοισιν,|ὡς ἐρξάτην πολλὰ μὲν πολίτας*. — 2) Sept. c. Th. 997 ff.

Drittes Capitel.

Der Mensch nach seiner sittlichen Selbstbestimmung.

I. Das sittlich Gute.

§. 29.

Da die sittlichen Anschauungen des Aeschylos mit seinen religiösen Ideen auf's Engste verschmolzen sind, so scheint es sachgemäss, über die letzteren Einiges vorauszuschicken, was für die richtige Auffassung und Würdigung der ersteren von wesentlicher Bedeutung ist.

Aeschylos wurzelt mit seiner Religion entschieden in der nationalen Ueberlieferung, im Glauben seines Volkes[1]) und ist weit entfernt, die Götter desselben zu vorwerfen oder auch die Mythen allegorisch zu deuten. Die hellenische Mythentradition ist für ihn die nächste Quelle der Gotterkenntniss, an der er in gläubiger Orthodoxie festhält; in den Mythen, welche ihm für nichts weniger als Ausgeburten poetischer Phantasie gelten, sieht er recht eigentlich die Träger und Erhalter des Volksglaubens, deren Reinheit Aeschylos wie Pindar allerdings namentlich durch Fälschungen von Seiten der Epikor sehr getrübt und mit seiner eigenen lauteren Ueberzeugung vielfach im Widerspruch fand. Daher geht sein grossartiges Streben darauf hinaus, ihre ursprüngliche Reinheit möglichst wieder herzustellen und sie dergestalt umzubilden und von allen unlauteren Zuthaten und Auswüchsen zu säubern, dass sie aus seiner umformenden Hand als würdige Träger reiner Gotteserkenntniss hervorgingen[2]), wobei er sich jedoch ängstlich hütet, den eigentlichen Kern des Mythos anzutasten, der ihm, wie Dronke sagt, für ein unverletzbares nationales Eigenthum gilt.

Schon hieraus ergiebt sich, dass Aeschylos ein durch und durch frommer Dichter ist, dessen höchstes Streben darauf hinausgeht, seinem Volke den in der Mythentradition niedergelegten religiösen Schatz in seiner Reinheit zu bewahren und denselben wie ein heiliges Palladium zu überwachen und vor frevlerischer Betastung zu hüten. Diese wahre, innige Frömmigkeit ist der Pulsschlag, der den Dichter beseelt, der Grundton, der durch alle

---

1) S. Schömann, Einl. zum gefess. Prom. S. 18 ff. Dronke a. a. O. S. 19—22. — 2) Dronke, S. 20.

seine dramatischen Schöpfungen in den verschiedensten Variationen hindurchklingt; und vor Allem ist es Zeus, dem er in frommen Gebeten seine Huldigung darbringt. 'König der Könige', betet angstvoll der Chor seiner Schutzflehenden[1]), 'Seligster der Seligen, Gewaltigster der Gewaltigen, glückseliger Zeus, erhöre mein Flehen! Wende voll heiligen Grimmes die Gewaltthat der Frevler ab und tauche die mit schwarzem Ruder heranstürmenden Verderber in die purpurne Tiefe des Meeres!' Nie aber hat ein Dichter sein Haupt tiefer vor der Gottheit gebeugt und, im Staube hingekniet, ein demüthigeres Bekenntniss seiner menschlichen Ohnmacht gestammelt, als Aeschylos, wenn er singt[2]): 'Zeus, wer er auch sei, wenn er sich dieses Namens freut, ruf' ich so ihn an im Gebete. Wie ich auch denke und sinne, ich weiss ihm nichts zu vergleichen, ausser ihn selbst. Wer aber heiligen Sinnes dem Zeus Triumph jauchzt, pflückt der Weisheit schönste Frucht'. 'Was im Haupte des Zeus beschlossen ist', singt der Chor der Hiketiden[3]), 'geht unwandelbar in Erfüllung. Verschlungen und in Dunkel gehüllt sind die Pfade seines Wollens und unmöglich zu erschauen. Von hochgethürmten Hoffnungen herab stürzt er die frevelnden Sterblichen, und Niemand übt kecke Gewaltthat ungestraft von den Göttern; schon ein blosser Gedanke von den heiligen Thronen da droben her macht ihn völlig zu Schanden'.

Die hauptsächlichsten Quellen[4]) der Gotterkenntniss sind nach Aeschylos: 1) Die Mythentradition seines Volkes. — 2) Das menschliche Schicksal; denn im Geschick des Einzelnen, wie der Geschlechter und Völker, waltet die gerechte Hand des Zeus. In vielen Chorgesängen sucht der Dichter die Fäden einer sittlichen Weltordnung nachzuweisen, durch welche Zeus sich offenbart. So singt z. B. der Chor im Agamemnon[5]): 'Jetzt wissen sie (die Troer) von der wuchtigen Hand des Zeus zu erzählen; deutlich ist ihre Spur zu erkennen. Nach seinem Schlusse vollführt' er's'. — 3) Die Stimme des Gewissens, in welcher Aeschylos ebenfalls eine göttliche Offenbarung sieht. 'Dem Frevler', singt der Chor im Agamemnon[6]), 'träufelt Nachts im Schlafe Seelenangst, welche ihn an die Strafe der Sünde mahnt, in's Herz, und auch gegen seinen Willen kommt er zur Erkenntniss'.

Die Beobachtung der Natur, welche überhaupt dem hellenischen Charakter minder nahe lag als uns, war für Aeschylos keine Quelle der Gotterkenntniss, und er fand für dieselbe reichen Ersatz in der Betrachtung der wunderbaren Verkettung der menschlichen Schicksale[7]).

---

1) Suppl. 508—514. — 2) Ag. 149 ff. — 3) Suppl. 82 ff. — 4) Dronke S. 22—24. — 5) Ag. 352: *Διὸς πλαγὰν ἔχουσιν εἰπεῖν, πάρεστι τοῦτό γ' ἐξιχνεῦσαι. ἔπραξεν ὡς ἔκρανεν.* — 6) Ag. 166: *στάζει δ' ἔν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας|μνησιπήμων πόνος· καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν.* Vgl. ausserdem Ag. 942 ff. — 7) Vgl. Dronke, S. 24. Anm.

§. 30[1]).

Schon aus den oben angeführten Stellen ergiebt sich, dass Aeschylos den Beherrscher des Olymps und dessen Verehrung an die Spitze seines religiösen Cultus stellt. Die übrigen Götter treten bei ihm sehr in den Hintergrund und werden nur angerufen, wo eine besondere Beziehung darauf hinführt, wie wenn Elektra am Grabe des Vaters den Hermes *χθόνιος* anruft[2]). Wo eine solche Beziehung nicht vorliegt, ist es immer Zeus, zu dem das bedrängte Menschenherz im Gebete sich flüchtet, und es ist unläugbar, dass in dieser überwiegenden und einseitigen Verehrung des Zeus beim Aeschylos eine monotheistische Richtung hervortritt. Mit Recht warnt indess Dronke[3]), nicht zu viel hineinzulegen, da Aeschylos ein kerngesunder Hellene und weit davon entfernt sei, die übrigen Götter zu blossen Phantomen zu stempeln[4]).

In der That also ist Zeus dem Aeschylos der eigentliche Repräsentant der göttlichen Majestät, der Gott im eminenten Sinn, der alles Göttliche im höchsten Grade in sich vereinigt. Er ist der Allsehende[5]), der Allmächtige[6]), der Allherrscher[7]), der Allvollender[8]), der Allergrösseste[9]), der Vater der olympischen Götter[10]) und der Retter und Erhalter[11]). 'Wie er spricht, so geschieht's, und wie er gebeut so steht's da', singt mit nur geringer Abweichung von den biblischen Worten der Chor der Hiketiden[12]). Er erscheint ferner als der Rechtsspender[13]) und Dike als seine jungfräuliche Tochter[14]), so dass mithin die Gerechtigkeit als Ausfluss seines göttlichen Wesens dargestellt wird. Auch ist Zeus der Schirmer des Besitzthums[15]) und des häuslichen Heerdes[16]), der Stifter des Eigenthumsrechts[17]) und des geschlechtlichen Verbandes[18]), der Hort des Gastrechts[19]) und der Schutzflehenden[20]), der Lenker der Volksversammlung[21]); ferner der rächende

1) Vgl. zum Folgenden: Dronke a. a. O. S. 7 ff. — 2) Choeph. 116. — 3) Dronke S. 9. — 4) Vgl. z. B. Sept. 209 ff. — 5) Eum. 1025: *Ζεὺς ὁ πανόπτας.* Suppl. 120: *πατὴρ παντόπτας.* — 6) Eum. 905: *Ζεὺς ὁ παγκρατής.* — 7) Suppl. 121: *πατὴρ παιτάρχας* (so Hermann). — 8) Eum. 751: *τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου σωτῆρος.* Ag. 1453: *Διὸς παναιτίου πανεργέτα.* Sept. 110: *ὦ Ζεῦ, Ζεῦ, πάτερ παντελές.* Ag. 940: *Ζεῦ, Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει.* — 9) Ch. 241: *σὺν τῷ τρίτῳ πάντων μεγίστῳ Ζηνί.* — 10) Choëph. 770: *πάτερ Ζεῦ θεῶν Ὀλυμπίων.* — 11) Suppl. 26: *Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν.* Eum. 751. s. o. Fr. 56 Herm.: *τρίτον Διὸς σωτῆρος εὐκταίαν λίβα.* — 12) Suppl. 582: *πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος | σπεῦσαί τι τῶν βούλιος φέρει φρήν.* — 13) Ag. 503: *τοῦ δικηφόρου Διὸς μακέλλῃ.* — 14) Ch. 937: *Διὸς κόρα (Δίκαν δέ νιν | προσαγορεύομεν | βροτοὶ τυχόντες καλῶς).* Sept. 643: *ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη.* Dronke S. 12. — 15) Suppl. 427: *κτησίου Διὸς χάριν.* — 16) Ag. 679: *ξυνεστίου Διός.* — 17) Suppl. 345: *θέμις Διὸς κλαρίου.* — 18) Suppl. 192: *Ζεὺς γεννήτωρ.* — 19) Ag. 347: *Δία ξένιον.* Suppl. 645: *Ζῆνα μέγαν —, τὸν ξένιον δ' ὑπέρτατον.* — 20) Suppl. 370: *Ζηνὸς ἱκτίου κότος.* — 21) Eum. 958: *Ζεὺς ἀγοραῖος.*

Gott, der den Hochmuth bestraft[1]); endlich der Schlachtenlenker[2]), in dessen Hand die Entscheidung des Kampfes ruht[3]).

Insofern Zeus der ewig Gerechte, der Vater der Dike ist, begreift er zugleich die höhere sittliche Weltordnung in sich, die Aisa oder Moira, welche Alles nach Recht und Gesetz lenkt. Er ist es, der diese Weltordnung nach uralten, von ihm selbst aufgestellten Satzungen handhabt[4]), der den Guten belohnt und den Frevler bestraft[5]); er ist also gleichsam der Repräsentant jener Weltordnung, der concrete persönliche Vertreter des abstracten Schicksalsbegriffs. Daher erscheinen bei Aeschylos auch die Functionen des Zeus und der Moira als identisch, und die Executive des Rechts wird abwechselnd bald ihm, bald der Aisa oder Moira beigelegt. So heisst es in einem Chorgesange des Agamemnon[6]), die grause Moira schärfe den Mordstahl des Rechtes an anderem Wetzstein, und der Chor der Grabspenderinnen singt[7]), auf festem Grunde ruhe das Recht; schon wetze Aisa, die Schwertfegerin, das Richtschwert. An anderen Stellen hingegen erscheint Zeus als Rechtsexecutor, wie in der schon oben angezogenen Stelle des Agamemnon[8]), wo es heisst, der Atride habe Ilion zerstört mit dem gewaltigen Karst des rechtspendenden Zeus.

§. 31.

Aus dem Bisherigen folgt demnach, dass Zeus der Vertreter der ewigen Gerechtigkeit und der sittlichen Weltordnung ist. Hieraus erklärt sich bei Aeschylos die völlige Identität der Begriffe gut und gottgefällig, böse und gottverhasst (*δίκαια = ὅσια, ἄδικα = ἀνόσια*)[9]). Das sittlich Gute ist ein Ausfluss des Zeus, das ewig Reine und Lautere identisch mit dem Göttlichen[10]). Daher hasst Zeus alles ungöttliche, unlautere Wesen, und wer sich Derartiges zu Schulden kommen lässt, vergeht sich unmittelbar an der Gottheit und thut einen Eingriff in die ewigen Rechte derselben (*θεοβλαβεῖ*). So erklärt sich, wie der von Aeschylos neugebildete Ausdruck *θεοβλαβεῖν* aus der Bedeutung die Götter schädigen in die Bedeutung freveln übergehen kann. Der vollkommene, fehllos reine Gott, dem Sünde und Unrecht fremd sind, kann als Vertreter der sittlichen Weltordnung eben nur das Gute wollen; er fordert daher, dass auch die Creatur, der Mensch sich diesem seinen Willen füge und nach dem Guten

1) Pers. 829: *Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν | φρονημάτων ἔπεστιν, εὔθυνος βαρύς.* — 2) Sept. 493: *Ζεὺς σταδαῖος.* — 3) Sept. 147: *ἐκ Διόθεν . . . πολεμόκραντον ἁγνὸν τέλος ἐν μάχᾳ.* — 4) Suppl. 647: *Ζῆνα, ὃς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ.* — 5) Suppl. 387: *τάδ' ἐπισκοπεῖ | Ζεὺς ἑτερορρεπής, νέμων εἰκότως | ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις.* Ueber die Moira und ihr Verhältniss zum Zeus vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 144 ff. — 6) Ag. 1502: *δίκην δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θηγάνει βλάβης | πρὸς ἄλλαις θηγάναισι Μοῖρα.* — 7) Ch. 634: *Δίκας δ' ἐρείδεται πυθμήν. | προχαλκεύει δ' Αἶσα φασγανουργός.* — 8) Ag. 503. — 9) Suppl. 389: *ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις.* — 10) Vgl. Dronke a. a. O. S. 13.

strebe; wer also thut und als *ἔννομος* sich bewährt, steht in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen und ärntet als solcher vom Zeus seinen Lohn [1]). Alles aber, was dem sittlich Guten, der Dike widerstreitet, ist dem höchsten Gotte ein Gräuel, den er nicht dulden kann; es ist eine Beleidigung und Verhöhnung desselben, gleichsam eine Einbusse, welche die göttliche Majestät erleidet (daher *θεοβλαβεῖν*), und die nothwendig strenge Ahndung nach sich zieht. Der erwähnte Ausdruck findet sich in den Persern [2]), wo der der stygischen Pforte entstiegene Schatten des Dareios die Räthe des Xerxes auffordert, den König mit weisem Worte zu ermahnen und von seinem gottvergessenen (*θεοβλαβοῦντα*) Uebermuthe abzubringen. Dieser Trotz des Xerxes ist eine schwere Schuld, eine Beleidigung der Gottheit, ein Verkennen der menschlichen Inferiorität gegenüber dem Zeus und insofern eine Abirrung vom sittlich Guten. Doch auf die Schuld des Xerxes werden wir weiter unten noch zurückzukommen Gelegenheit haben.

II. Sünde und Schuld.

1. Von der Schuld des einzelnen Frevlers.

§. 32.

Wir haben also gesehen, wie nach Aeschylos das Göttliche zugleich auch das sittlich Gute ist, und wie die Tugend des Menschen eben in der Harmonie seines Thuns und Denkens mit dem Göttlichen besteht. Hieran schliesst sich aber ganz natürlich die weitere Frage: Auf welche Weise geräth der Mensch in Conflict mit der Gottheit, — in Sünde und Schuld? Und worin besteht die letztere?

Die Quelle jeglicher Tugend ist nach Aeschylos eine fromme, aus Gottesverehrung entspringende Gesinnung, die *εὐσέβεια*, welche Plato als *δικαιοσύνη περὶ θεοὺς* definirt. Wer sagt, heisst es z. B. im Agamemnon [3]), dass die Götter sich um das ungerechte Thun der Menschen nicht kümmern, ist nicht fromm gesinnt (*εὐσεβής*). Und der Chor der Sieben nennt in jenem Liede, welches die Gräuel des Krieges schildert, den nichts Göttliches achtenden Ares einen S c h ä n d e r d e s H e i l i g e n, einen Beflecker der *εὐσέβεια* [4]). Dieser Gesinnung nun, die überall das Ewige und Göttliche im Auge behält, entspricht äusserlich, im praktischen Leben das *σωφρονεῖν*, die *σωφροσύνη*. Sie ist, wie L ü b k e r [5]) sich treffend ausdrückt, die praktische Weisheit, die der Ehrfurcht vor dem Heiligen gemässe Lebensklugheit, die Besonnenheit, die da Mass und Ziel kennt und genau zu halten weiss. — Die Götterfurcht, *εὐσέβεια*, führt nothwendig zur *σωφροσύνη*; denn der *εὐσεβής* weiss, was er den Göttern schuldet; er kennt die Schranken, welche dem

1) Suppl. 389, S. o. — 2) Pers. 831: *πρὸς ταῦτ' ἐκεῖνον σωφρονεῖν κεχρημένοι | πινύσκετ' εὐλόγοισι νουθετήμασιν, | λῆξαι θεοβλαβοῦνθ' ὑπερκόμπῳ θράσει.* — 3) Ag. 354: *οὐκ ἔφα τὶς | θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν, | ὅσοις ἀθίκτων χάρις | πατοῖθ' · ὁ δ' οὐκ εὐσεβής.* — 4) Sept. 327: *μιαίνων εὐσέβειαν Ἄρης.* — 5) Die sophokleische Ethik. S. 55.

Menschen von der göttlichen Weltordnung gesteckt sind, und die er ohne Verletzung der göttlichen Majestät nicht überschreiten darf; in der Selbstbeherrschung, mit welcher er sich innerhalb dieser Schranken hält, liegt das eigentliche Wesen der σωφροσύνη, deren Personification die Göttin Adrasteia (Nemesis) ist, die den Menschen warnt, sich in den richtigen Schranken zu halten [1]. Sobald aber der Mensch diese verkennt und missachtet und sich gegen die Gottheit überhebt, begeht er eine ὕβρις. Wie also σωφρ. die aus der Gottesfurcht hervorgehende Tugend, so bezeichnet ὕβρις den aus Uebermuth und Selbstüberhebung entspringenden Frevel [2]. Alles Frevelhafte wird, wie Dronke sich ausdrückt [3], in dem éinen Worte Selbstüberhebung (ὕβρις) zusammengefasst.

§. 33.

Die sündhafte Gesinnung nun, aus welcher jene Selbstüberhebung entspringt, ist nach Aeschylos' Vorstellung eine Krankheit des innern Menschen, eine pestartige Verderbniss der Seele (νόσος φρενῶν), während umgekehrt die normale geistige Verfassung des schuldlosen Menschen bei ihm als Gesundheit des Sinnes erscheint. 'Aus des Geistes Gesundheit', singt der Eumenidenchor [4], 'entspringt allgeliebter, sehnlich erflehter Segen'; und sie eben mangelte dem Xerxes, als er in verblendeter Selbstüberhebung den verhängnissvollen Zug unternahm, zu welchem die Krankheit seines Sinnes ihn antrieb [5]. Auch der neidische, missgünstige Mensch leidet an einer solchen Krankheit [6], und ist der verpestende Keim erst einmal in der Seele vorhanden, so ist keine Heilung mehr möglich, und das Unglück lässt die Krankheit in üppiger Blüthe emporwuchern [7]. — Die Seelenkrankheit des Sünders besteht aber darin, dass sein Sinn berückt wird und der Täuschung unterliegt; seine Begriffe von Recht und Unrecht verwirren sich gleichsam, und sein Blick vermag das Wahre und Falsche nicht mehr zu scheiden. In dieser Beziehung heisst bei Aeschylos die übermüthige Gesinnung der Menschen eitel und thöricht (μάταιος), wie z. B. in den Sieben gegen Theben die masslose Prahlerei des Kapaneus [8], der in seiner Verblendung gleichsam nichtige, wesenlose Trugbilder zur Schau trägt, die jedes reellen Grundes entbehren; und auf derselben Anschauung beruht das poetische Bild im Agam. [9]), wo der Frevler mit einem

1) Daher die Aeusserung des Chors der Okeaniden im Prometheus gegenüber dem der Macht des Zeus trotzenden Titanen (Prom. 940): weise seien die, welche Scheu vor der Adrasteia hegten. Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 144. — 2) Pers. 810: ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων. — 3) Eum. 526: ἐκ δ' ὑγιείας αὐ φρενῶν ὁ πάμφιλος | καὶ πολύευκτος ὄλβος. — 4) Pers. 751: πῶς τάδ' οὐ νόσος φρενῶν | εἶχε παῖδ' ἐμόν; — 5) Ag. 801: δύςφρων γὰρ ἰὸς καρδίᾳ προσήμενος ἄχθος διπλοΐζει τῷ πεπαμένῳ νόσον. — 6) Ch. 60: διαλγὴς δ' ἄτα διαφέρει τὸν αἴτιον παναρκέτας νόσου βρύειν. — 7) Sept. 419: τῶν τοι ματαίων ἀνδράσιν φρονημάτων | ἡ γλῶσσ' ἀληθὴς γίγνεται κατήγορος. — 8) Sept. 419. 423. — 9) Ag. 377: διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν.

leichtsinnigen Knaben verglichen wird, der bethört der Stimme eines trügerischen Lockvogels folgt, und jenes andere in den Eumeniden[1]), wo es heisst, dass die Schuld den Sinn des Sterblichen gleich nächtlichem Dunkel umfange.

Höchst verderblich für die sittliche Gesundheit des Menschen ist nach Aeschylos der Verkehr mit Frevlern und sittlich verkommenen Menschen, der wie eine pestartige Seuche auch den Guten verdirbt und ihm den Keim des Bösen mittheilt. Daher hat sich der Mensch vor bösem Umgange zu hüten, da schon der blosse Verkehr mit Frevlern den Unschuldigen der Gefahr aussetzt, mit ihnen der göttlichen Strafe zu verfallen. So war es z. B. der Einfluss böser Männer, wie Atossa sagt[2]), der Xerxes zu seiner thörichten Unternehmung veranlasste. Am entschiedensten aber spricht sich über diesen Punkt Eteokles aus. Nichts ist schlimmer, sagt er[3]), als der Verkehr mit Bösen, aus welchem schlimme Frucht entspriesst. Der Acker der Sünde trägt den Tod als Aerntelohn. Der fromme Mann, welcher mit schändlichen und frevlerischen Fahrgenossen das Schiff besteigt, kommt zugleich mit der gottverhassten Brut in den Wogen um; und ein Edler, der unter gastrechtschändenden und gottlosen Bürgern lebt, geräth gegen das Recht in dieselbe Schlinge und erliegt der gemeinsamen Geissel des zürnenden Gottes.

§. 34.

Von besonderer Bedeutung ist hier noch die Frage für uns: Sündigt der Mensch stets aus eigenem, freiem Antriebe? Oder giebt es Fälle, wo die Gottheit ihn schadenfroh dergestalt bethört, dass er frevelt und ins Verderben stürzt?

Von vorn herein sei hier bemerkt, dass sich Aeschylos bei dieser Frage in directe Opposition gegen den Volksglauben setzte, oder vielmehr über denselben hinaus einen bedeutenden Fortschritt machte. Der Volksglaube lehrte nämlich, dass die Gottheit den Menschen in völlig unbedingter und unmotivirter Weise bethöre und in Schuld verstricke, während Aeschylos die Spontaneität des frevelnden Menschen ausdrücklich in der Weise anerkennt, dass nur der Schuldige von den Göttern verblendet werde. Dass Aeschylos dieser Ansicht sein müsse, lässt schon seine Lehre von der höhern sittlichen Weltordnung und ihrem streng gerechten Walten[4]), wie auch manche andere Aeusserung desselben voraussetzen, wie wenn z. B. die Eumeniden singen[5]): Wer rein die Hände emporstreckt, den trifft nicht unser Zorn, und gramlos durchwallt er das Leben. Wer freiwillig und ohne Zwang, singt

1) Eum. 370: *τοῖον ἐπὶ κνέφας ἀνδρὶ μύσος πεπόταται.* — 2) Pers. 754: *ταῦτα τοῖς κακοῖς ὁμιλῶν ἀνδράσιν διδάσκεται | θούριος Ξέρξης.* — 3) Sept. c. Theb. 580: *ἐν παντὶ πράγει δ' ἔσθ' ὁμιλίας κακῆς | κάκιον οὐδὲν, καρπὸς οὐ κομιστέος κτέ.* Anth. Lat. I, 113: Qui mali sunt, non fuere matris ab alvo mali; | Sed malos faciunt malorum falsa contubernia. Vgl. Theogn. 305 ff. (Bergk). Horat. Od. 3, 2, 26—30. — 4) S. oben §. 30 und 31. — 5) Eum. 310.

derselbe Chor[1]), 'gerecht sich erweist, wird nicht unglücklich sein und nimmermehr ganz ins Elend versinken.' In demselben Sinne erklärt auch Athene[2]) den Erinnyen, dass sie das Geschick dessen, der sie (die Erinnyen) scheue, erhöhen werde. — Auf die äschyleische Lehre von der ursprünglichen Spontaneität des Frevlers führt überdies auch die Analogie der Lehre vom Geschlechtsfluche, nach welcher ein Geschlecht nicht etwa durch unmotivirten Götterzorn ins Verderben gestürzt wird, sondern eine uranfängliche Blutschuld (πρώταρχος ἄτη)[3]) vorangehen muss, welche die Strafe der Gottheit auf das Geschlecht herabzieht. Auf die Lehre vom Geschlechtsfluche werden wir weiter unten noch genauer zurückkommen[4]).

Kommen wir nach dieser Vorbemerkung genauer zur Sache. Zunächst ist zu beachten, dass das dem Menschen vom Geschick Bestimmte, sei es gut oder böse, nicht ohne sein Zuthun über ihn hereinbricht. 'Das Gottverhängte', heisst es in den Choephoren[5]), 'harret längst; und betet man darum, so erscheint es'. Daher kann denn auch die Gottheit dem Menschen nichts anhaben, so lange er sich rein und schuldfrei hält, und einer dämonischen Verblendung ist er erst dann ausgesetzt, wenn er aus freien Stücken frevelt. Mit einem Wort, die Initiative der Schuld ist auf Seiten des Menschen und insofern Spontaneität des Handelns. Hat er aber einmal gefrevelt, so verfällt er gleichsam den dämonischen Mächten, welche ihn fort und fort verblenden und zu bösem Thun anstacheln, bis das Mass seiner Sündenschuld voll ist und die Strafe über ihn hereinbricht. In diesem Sinne heisst es in einem Fragment[6]): 'Die Gottheit liebt es, den Fallenden in seinem Sturze zu beschleunigen'. Und in den Persern[7]) sagt der Schatten des Dareios mit Bezug auf die Verblendung des Xerxes: 'Wenn Jemand die Erfüllung der Orakelsprüche beschleunigt, so legt auch der Gott mit Hand an'; d. h. frevelt der Mensch und beschleunigt dadurch sein Verderben, so hilft auch die Gottheit seinen Sturz befördern. — Ueberhaupt ist, wie Dronke trefflich ausführt[8]), die Darstellung der Schuld des Xerxes in den Persern sehr geeignet, die Frage nach der Einwirkung der Gottheit auf die menschliche Schuld ins Licht zu stellen. Ueberblickt man nämlich den Organismus des Stücks, so zeigt sich, dass Xerxes zuerst aus freien Stücken frevelt, indem er, den heiligen Hellespont überbrückend, die Götter alle und Poseidon selbst zu bezwingen wähnt[9]). Durch diese Schuld fordert er die Götter heraus, und ein zürnender Dämon (ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων)[10]) verblendet ihn alsdann dergestalt, dass er die Schlacht bei Salamis wagt, welche seinen gänzlichen Sturz herbeiführt. — Seine erste Schuld ist demnach eine frei-

1) Das. 539. — 2) Das. 884. — 3) Ag. 1151. — 4) S. unten §. 37 ff. 5) Ch. 458: τὸ μόρσιμον μένει πάλαι, | εὐχομένοις δ' ἂν ἔλθοι. — 6) Fr. inc. 370: φιλεῖ δὲ τῷ κάμνοντι συσπεύδειν θεός. — 7) Pers. 743: ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χὠ θεὸς συνάπτεται. — 8) A. a. O. S. 33 ff. — 9) Pers. 746 ff. — 10) Das. 349. Vgl. 357 und 367. 68.

willige; durch sie erst wird er ein Opfer seiner späteren dämonischen Verblendung.

§. 35.

Diese Verblendung aber, welcher der schuldige Mensch anheimfällt, ist nicht etwa so zu fassen, als ob die Götter an den Vergehungen der Menschen Gefallen fänden und sie darum immer tiefer in Schuld gerathen liessen. Vielmehr steht sie im Zusammenhang mit der von den Göttern eingesetzten sittlichen Weltordnung, deren streng gerechtes Princip Bestrafung des Frevlers verlangt, die aber erst erfolgen kann, wenn gleichsam das Mass der Frevel gefüllt ist. Allerdings könnte Zeus den Frevler sofort mit seinem Blitze zerschmettern; aber diese unmittelbare göttliche Bestrafung gehört zu den Ausnahmefällen, und gewöhnlich erscheinen Menschen als Organe der göttlichen Gerechtigkeit. Damit aber Menschen als Kläger und Richter gegen den Sünder auftreten können, und dieser gleichsam ein taugliches Rechtsobject abgiebt, ist es nothwendig, dass er für den Verdammungsspruch reif werde, und eben darum schlägt Zeus den Frevler mit Blindheit, so dass er Recht und Unrecht, Gutes und Böses nicht mehr zu unterscheiden vermag. Auf diese Weise bereitet er sich selbst den Untergang und ruft durch seine fortgesetzten Frevel die Gesetze gegen sich wach, deren Strenge dann nothwendig früher oder später an ihm vollzogen wird[1]). — Durch diese Anschauungsweise löst Aeschylos zugleich glücklich das Problem von der Verzögerung der Strafe für den Frevler, welches den alten Philosophen so viele Schwierigkeiten bot, weil sie es nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen wussten[2]). Nach Aeschylos will die Schuld nun einmal zur Reife und Vollendung gedeihen; erst wenn sie ein gewisses Mass erreicht und der Mensch durch sie gleichsam seine völlig hoffnungslose sittliche Verdorbniss documentirt hat, bricht die Strafe vernichtend über ihn herein. Daher erklärt auch der Chor im Agamemnon[3]) denjenigen für unfromm, der behaupte, die Gottheit kümmere sich nicht um den, der das Recht mit Füssen trete. Vielmehr schiebt, wie der Chor der Grabspenderinnen sagt[4]), die strafende Gottheit wohlweislich oft für den Frevler die Strafe hinaus, damit sein Frevelmuth sich erst in seiner vollen Blüthenpracht entfalte und er dadurch unwiderruflich dem Rechte verfalle[5]). — Hieraus erklärt sich nun auch, wie die von der Gottheit ausgehende Verblendung in einem äschyleischen Fragment[6]) gerecht

1) Ch. 53: ῥοπὴ δ' ἐπισκοπεῖ δίκας | ταχεῖα τοὺς μὲν ἐν φάει, | τὰ δ' ἐν μεταιχμίῳ σκότου | μένει χρονίζοντ' ἀτυχῆ, | τοὺς δ' ἄκραντος ἔχει νύξ. Anders freilich Fr. 363 Herm. — 2) Vgl. z. B. Solon 13, 25 ff. (Bergk) mit den Interpreten. — 3) Ag. 354 ff.: οὐκ ἔφα τις | θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν, | ὅσων ἀθίκτων χάρις | πατοῖθ'· ὁ δ' οὐκ εὐσεβής. — 4) Ch. 60: διαλγὴς δ' ἄτα διαφέρει | τὸν αἴτιον παναρκέτας νόσου βρύειν. Pers. 823: ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν | ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ θέρος. — 5) Vgl. Pers. 94 ff. — 6) Fr. inc. 367: ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός.

genannt werden könne; sie geschieht gleichsam im Interesse des Rechts, der strafenden Dike, der der verblendete Frevler als Opfer anheimfällt.

§. 36.

Bei der hier von mir gegebenen Darstellung der vorliegenden Frage bin ich im Wesentlichen Dronke's besonnener und umsichtiger Erörterung gefolgt. Vor ihm war es herrschende Meinung, Aeschylos bekenne sich zum Volksglauben und nehme eine dämonische Bethörung auch des Unschuldigen an: eine Ansicht, welche besonders an Nägelsbach[1]) einen eifrigen Verfechter gefunden hat. Namentlich berief derselbe sich auf das Fragment der Niobe[2]): 'In Schuld verstrickt der Gott den armen Sterblichen, sobald er spurlos sein Geschlecht vertilgen will'. Als fernere Beweisstellen hat man die beiden Fragmente[3]) benutzt: 'Gerechter Täuschung abhold ist die Gottheit nicht' und: 'Oft spiegelt trugvoll Gott den Menschen Vortheil vor'. Endlich noch die Stelle der Perser[4]): 'Welcher Sterbliche mag dem tückischen Betruge der Götter entrinnen? denn holdlächelnd und schmeichlerisch im Anfang, lockt die Bethörung den Menschen in ihre Schlingen, aus denen er nicht zu entrinnen vermag.'

Indess hat schon Dronke darauf hingewiesen[5]), wie misslich es um die Autorität dieser Belegstellen stehe, zumal die drei wichtigsten blosse Fragmente seien, deren Deutung ohne Kenntniss des ursprünglichen Zusammenhangs nothwendig unsicher bleibe; auch habe die Bezeichnung der Täuschung als einer gerechten den Verfechtern jener Ansicht wohl einiges Bedenken einflössen können. Vor Allem aber spricht gegen die letztere die erhabene Ansicht des Dichters von der Gottheit und ihrer Fürsorge für die Sterblichen, wie auch seine Lehre von der höheren sittlichen Weltordnung, die streng und gerecht waltet und die Annahme einer schadenfrohen Bethörung des Unschuldigen durch die Gottheit unmöglich gestattet. — Was insbesondere das Fragment der Niobe betrifft, so drücken diese Verse, wie Dronke meint, wahrscheinlich gar nicht die Ueberzeugung des Dichters aus, wie denn Aeschylos oft einzelnen Personen Aeusserungen in den Mund lege, deren innere Haltlosigkeit gerade durch die Entwickelung der betreffenden Tragödie dargethan werden solle, wie z. B. Klytämnestra dem Volksglauben vom dämonischen Einflusse huldige[6]), den der Dichter verwerfe. Sprechen aber jene Verse des Dichters eigene Ansicht aus, so mussten sie im Zusammenhange den Sinn haben, dass die Gottheit, wenn sie das Haus eines Frevlers stürzen wolle, denselben in neue Schuld verstricke.

1) K. F. Nägelsbach, die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander. S. 56. — 2) Fr. 163: *θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς,| ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.* — 3) Fr. inc. 367: *ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός.| ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμᾷ θεός.* — 4) Pers. 94 ff. — 5) A. a. O. S. 33. — 6) Ag. 1465 ff.

Die Ansicht Nägelsbachs darf wohl als eine überwundene betrachtet werden.

Was jene dämonische Macht betrifft, deren bethörendem Einflusse der Schuldige verfällt, so bezeichnet Aeschylos dieselbe gewöhnlich als einen Dämon[1]), und den Zustand dessen, der von demselben besessen ist, mit dem von ihm selbst gebildeten Ausdrucke *δαιμονᾶν*[2]). Sonst erscheint sie auch wohl als ein von Zeus gesandter Rachegeist, Alastor[3]), — eine Benennung, die mitunter auch dem Zeus selbst beigelegt wurde[4]), und endlich als Ate, ein Strafgeist, den, wie es im Agamemnon heisst[5]), die *ὕβρις* gebiert, ein unbezwinglicher, unheiliger, trotziger Dämon, der dem Hause Verderben droht und seinen Erzeugern ähnlich ist. Uebrigens wird der Ausdruck Ate von Aeschylos in sehr ausgedehnter Weise gebraucht[6]). Zunächst bezeichnet er schlechtweg Unglück[7]), welches nicht selten auch personificirt gedacht wird[8]). Sodann wird es auch von der Verblendung gebraucht, die den Menschen in's Unglück stürzt[9]), und bezeichnet dann in noch weiterer Bedeutung jene bethörende Macht, welche den Menschen zum Frevel hinreisst[10]). Endlich ist noch der metonymische Gebrauch zu merken, nach welchem der Ausdruck *ἄτη* auf unheilbringende Gegenstände übertragen wird, wie z. B. in den Hiketiden[11]) das Schiff, welches die Söhne des Aegyptos zum Verderben der Danaiden heranträgt, *μελανόζυξ ἄτα* genannt wird.

2. Vom Geschlechtsfluche.

§. 37.

Nachdem wir im Bisherigen die Schuld und den dämonischen Einfluss bei dem einzelnen Frevler betrachtet haben, gehen wir jetzt zu der damit eng verknüpften Frage nach dem Geschlechtsfluche über.

Dieser Geschlechtsfluch besteht darin, dass an eine uralte Blutschuld (*πρώταρχος ἄτη*)[12]) sich eine ganze Kette von Freveln und Schicksalsschlägen knüpft, welche vernichtend über das gottverfluchte Geschlecht hereinbrechen und dasselbe von Generation zu Generation verfolgen, bis der Untergang des Stammes erfolgt[13]). Als Urfrevel

1) Pers. 467: *ὦ στυγνὲ δαῖμον, ὡς ἄρ' ἔψευσας φρενῶν | Πέρσας.* — 2) Ch. 560: *δαιμονᾷ δόμος κακοῖς.* Sept. 985: *δαιμονῶντες ἄτᾳ.* — 3) Suppl. 399: *τὸν πανώλεθρον θεὸν — Ἀλάστορα.* Pers. 349: *ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων.* — 4) Fr. Ixion. 91. — 5) Ag. 738: *δαίμονά τε τὰν ἄμαχον, ἀπόλεμον, ἀνίερον, | θράσος μελαίνας μελάθροισιν Ἄτας.* — 6) Vgl. über die verschiedenen Bedeutungen der Ate bei Aeschylos: Dronke a. a. O. S. 37. Scherer, de Graecorum *ἄτης* notione et indole. Part. I. Doctordiss. Münster, Mitsdörffer. P. 52. — 7) So z. B. Eum. 364: *δύςφορον ἄταν.* — 8) Wie Ag. 1083: *ταχεῖα δ' ἄτα πέλει.* — 9) So Sept. 667: *θυμοπληθὴς δορίμαργος ἄτα.* — 10) Vgl. Pers. 98 ff., wo diese Macht geschildert wird, wie sie den Menschen schmeichelnd in ihre Netze lockt. — 11) Suppl. 514. — 12) Ag. 1151. — 13) Vgl. die Schilderung bei Soph. Antig. 578—599 Herm.

ist im Labdakidenstamme die Zeugung des Oedipus gegen den Willen der Götter, im Atridenhause die Schlachtung der Kinder des Thyestes durch Atreus zu betrachten. Aus diesen Urfreveln entwickeln sich in furchtbarer Progression alle jene Gräuel, welche den Tragikern den gewaltigsten Vorwurf für ihre dramatische Darstellung lieferten, und deren Schilderung namentlich auch den Inhalt der einzigen erhaltenen Trilogie, der äschyleischen Oresteia, bildet.

Fragen wir, auf welchen sittlichen Principien diese durch Generationen sich erstreckende Fortpflanzung des Frevels beruhe, so treten uns deren zwei entgegen: 1) das Vergeltungsrecht oder ius talionis, und 2) die erbliche Fortpflanzung des frevlerischen Sinnes innerhalb desjenigen Geschlechts, in welchem einmal die Schuld eingekehrt ist. Auf diese beiden Motive stützt sich bei Aeschylos die Nothwendigkeit der Fortentwicklung des Frevels.

§. 38.

Betrachten wir zunächst das erste jener Motive, das ius talionis. Die deutlichste Fassung dieses Gesetzes hat Aeschylos dem Chore der Grabspenderinnen in den Mund gelegt[1]). Sie lautet: 'Für feindliches Wort gieb feindliches Wort! Also ruft, die schuldige Busse eintreibend, Dike. Für blutigen Mord zahle blutigen Mord! Wer that, muss leiden! So kündet der uralt heilige Spruch'. — Und weiter unten singt derselbe Chor[2]): 'Für Blut, das den Boden netzte, heischt das Gesetz neu fliessendes Blut. Denn es ruft der Mord die Erinnys wach, die für die früher gesunkenen Opfer neues Unheil zum Unheil häuft'. 'Der Frevler muss büssen', heisst es in zwei Fragmenten[3]); 'raschen Schrittes naht Unheil dem Frevler, der das Recht überschreitet'. Hieher gehört auch die Stelle im Agamemnon[4]), wo der Chor singt: 'Mord verfolgt den Mord; der Mörder muss büssen. So lange Zeus seinen Thron behauptet, bleibt es fest: der Thäter muss büssen. Denn das ist Satzung'. — Also Auge um Auge, Zahn und Zahn, Blut um Blut! lautet das furchtbare Gesetz der Dike. Damit in enger Beziehung steht der Glaube, dass für schweren Frevel keine vollgültige Sühne möglich sei. 'Wenn auch Jemand', sagt Orestes

---

1) Ch. 306 ff.: *ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ | γλῶσσα τελείσθω· τοὐφειλόμενον | πράσσουσα Δίκη μέγ᾽ ἀϋτεῖ. | ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν | πληγὴν τινέτω. δράσαντι παθεῖν. | τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.* Vgl. Fr. 362 u. 363 Herm. — 2) Ch. 395—99: *ἀλλὰ νόμος μὲν φονίας σταγόνας | χυμένας ἐς πέδον ἄλλο προσαιτεῖν | αἷμα. βοᾷ γὰρ λοιγὸς Ἐρινὺν | παρὰ τῶν πρότερον φθιμένων ἄτην | ἑτέραν ἐπάγουσαν ἐπ᾽ ἄτῃ.* Vgl. Ag. 1299 ff. — 3) Fr. 362 Herm.: *δράσαντι γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται.* Fr. 363: *τό τοι κακὸν ποδῶκες ἔρχεται βροτοῖς | κατ᾽ ἀμπλάκημα τῷ περῶντι τὴν θέμιν.* — 4) Ag. 1529: *φέρει φέροντ᾽, ἐκτίνει δ᾽ ὁ καίνων. | μίμνει δὲ μίμνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς | παθεῖν τὸν ἔρξαντα. θέσμιον γάρ.*

in den Choephoren[1]), 'Alles hingäbe, um die Blutschuld zu sühnen, — es wäre eitle Mühe'. — Ausser dem Morde wurde auch die Schändung der Ehe für unsühnbar gehalten. 'Keine Sühnung', singen die Grabspenderinnen[2]), 'giebt es für den, der fremdem Ehegemach frevelnd sich nahte; und wenn alle Ströme vereint mit ihren Fluthen ihn benetzten, den blutigen Mord abzuwaschen, — sie würden umsonst ihn umspülen'. — Haftet daher einmal eine derartige schwere Schuld an einem Geschlechte, so genügt ein einfacher Mord nicht zu ihrer Sühnung; alle folgenden Generationen müssen für die Urschuld bluten, und, nimmer gesühnt, lechzen die Erinnyen nach stets neuen Opfern. — Damit Hand in Hand geht die Vorstellung vom Vergeltungsrechte. Der Urfrevel, der erste Mord heischt Rache; aber dieser neue rächende Mord schreit selbst wiederum nach Blut und ruft einen Rächer auf; und so knüpft sich Rache an Rache, Mord an Mord, und gegen den Rächer selbst ersteht ein neuer Rächer, unter dessen Händen jener fällt. So vollzieht sich das vernichtende Rachewerk in continuirlicher Folge, bis das gottverfluchte Geschlecht sich aufgerieben hat und an seinen selbstgeschlagenen Wunden verblutet. Zugleich zeigt sich — und dies ist wohl zu beachten, — dass nicht die Gottheit unmittelbar straft, sondern sich der Menschen als rächender Organe bedient; die Glieder des gottverfluchten Geschlechtes müssen selbst das blutige Werk vollbringen, und der Schatten des Gemordeten ruft aus seinem eigenen Stamme den Rächer auf. Nach der Vorstellung des Aeschylos nämlich ist gerade diejenige Rache dem Gemordeten am willkommensten, welche von den nächsten Blutsverwandten vollstreckt wird, denen sogar die Blutrache als heilige Pflicht obliegt, deren Vernachlässigung schwere Ahndung nach sich zieht, daher auch Apollon dem Orestes furchtbare Strafen androht[3]), wenn er den Mord des Vaters nicht räche. In diesem Sinne singen die Choephoren[4]): 'Nimmer durch Andere von aussen her wird dem Hause Sühnung zu Theil, sondern nur durch sie selbst (nämlich die Mitglieder des Geschlechts) und ihren grausamen, blutigen Hader'.

§. 39.

Das zweite Motiv, auf welchem die Fortpflanzung des Frevels beruht, besteht darin, dass in dem Geschlechte, welches einmal den Frevel zugelassen hat, derselbe sich erblich fortpflanzt. Die Hauptstelle dafür findet sich im Agamemnon[5]): 'Die Frevelthat ge-

---

1) Ch. 514: *τὰ πάντα γάρ τις ἐκχέας ἀνθ' αἵματος | ἑνός, μάτην | ὁ μόχθος· ὧδ' ἔχει λόγος.* — 2) Ch. 62 ff.: *θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἑδωλίων | ἄκος· πόροι τε πάντες ἐκ μιᾶς ὁδοῦ | διαίνοντες τὸν χερομυσῆ | φόνον καθαρσίοις ἴοιεν ἂν μάτην.* — 3) Cho. 266 ff. — 4) Cho. 165 ff.: *δώμασι δ' ἔμμοτον | τῶνδ' ἄκος, οὐδ' ἀπ' ἄλλων | ἔκτοθεν, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν | δι' ὠμὰν ἔριν* (so mit Klausen) *αἱματηράν.* — 5) Ag. 728: *τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον | μετὰ μὲν πλείονα τίκτει, | σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννᾳ.* — — — *φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις | μὲν παλαιὰ νεάζουσαν ἐν κα-*

biert wuchernd neue Frevelthaten, die ihrem Stamme gleichen. — Denn alter Frevelmuth liebt es, neuen Frevelmuth zu gebären, der im Menschenunheil aufblüht, und den unbezwinglichen, unbesiegbaren, unheiligen Dämon, die dem Hause Verderben drohende Ate, die ihren Erzeugern gleicht'. — Die letzten Worte lehren zugleich, dass auch hier wieder ein Dämon, eine Ate wirksam ist, d. h. eine dämonische Macht, welche die Mitglieder des Geschlechts verblendet und zu Frevelthaten treibt. Und in den Choephoren heisst es: 'Schmachvoll geht ein Menschenstamm zu Grund, sobald in Folge schwerer Schuld der Götter Fluch an ihm haftet.'[1]) Daher spricht Klytämnestra[2]) von einem Geschlechtsdämon (*δαίμων γέννας*), der sich im Blute des Geschlechts feiste und in den Nachkommen die Blutgier wecke, so dass neues Blut fliesse, eh' noch das alte Leid geendet. Und eben denselben redet kurz vorher auch der Chor an mit den Worten[3]): 'O Dämon, der du über das Haus und die Zwillingsenkel des Tantalos hereinbrichst!' Eben so spricht Klytämnestra von einem Dämon des Pleisthenidengeschlechts[4]); auch die letzten Sprösslinge des Labdakidenhauses fallen durch den gemeinsamen Dämon[5]), und erst nach ihrem Tode endet dessen Raserei[6]). — An anderen Stellen tritt dieser Dämon als Alastor (Straf- oder Rachegeist) auf[7]). Beide Benennungen begegneten uns auch schon oben bei dem einzelnen Frevler[8]). Bei dem Geschlechtsfluche aber erscheint noch ausserdem als besonders wirksam die Erinnys, welche den Menschen zur Rache treibt und, wie Kassandra in ihrer prophetischen Raserei sagt, über das Gelingen derselben Triumph jauchzt[9]), und mit ihr eng verbunden die Ara, der personificirte Fluch, die Rachegöttin, insofern sie durch Verfluchung heraufbeschworen wird[10]). Oedipus flucht seinen Söhnen, und als sie gefallen sind, jubeln die Flüche zum Schluss ein wildgellendes Festlied[11]). Als Thyestes inne wird, dass seine eigenen Kinder ihm zum Mahle gedient haben, spricht er über das grausige Mahl und das ganze Pleisthenidengeschlecht seinen Fluch aus[12]). 'Gewaltig', heisst es in den Choephoren[13]), 'sind die Flüche der Gemordeten'. Sie sind es, die den Rächer wachrufen, und denen auch Klytämnestra als Opfer fällt.

κοῖς βροτῶν ὕβριν|— — δαιμονά τε τὰν ἄμαχον, ἀπόλεμον, ἀνίερον,| θράσος μελαίνας μελάθροισιν Ἄτας,|εἰδομέναν τοκεῦσιν. — 1) Ch. 625: *θεοστυγήτῳ δ' ἄγει | βροτῶν ἀτιμωθὲν οἴχεται γένος.* — 2) Ag. 1445. — 3) Ag. 1436: *δαῖμον, ὃς ἐμπίπτεις δώμασι καὶ διφυίοισι Τανταλίδαισιν.* — 4) Ag. 1536: *δαίμονι τῶ Πλεισθενιδᾶν.* — 5) Sept. c. Th. 794: *οὕτως ὁ δαίμων κοινὸς ἦν ἀμφοῖν ἅμα.* — 6) Das. 931: *δυοῖν κρατήσας ἔληξε δαίμων.* — 7) Ag. 1475: *πατρόθεν δὲ συλλήπτωρ γένοιτ' ἂν ἀλάστωρ.* 1469: *ὁ παλαιὸς δριμὺς ἀλάστωρ Ἀτρέως.* — 8) S. oben §. 34. — 9) Ag. 1076 ff. — 10) Sept. c. Th. 772: *καμψίπους Ἐρινύς.* Das. 862: *πατρὸς Οἰδιπόδα|πότνι' Ἐρινύς.* Ch. 638: *κλυτὰ βυσσόφρων Ἐρινύς.* — 11) Sept. c. Th. 926: *τελευτᾷ δ' αἵδ' ἐπηλάλαξαν Ἀραὶ τὸν ὀξὺν νόμον.* — 12) Ag. 1568 ff. — 13) Ch. 401: *πολυκρατεῖς ἀραὶ τεθνμένων.*

§. 40.

Fragen wir jetzt ferner: ob nach Aeschylos die Mitglieder eines gottverfluchten Geschlechts unwiderruflich jenen dämonichen Mächten verfallen, sie mögen gut oder böse sein? so ist diese Frage entschieden zu verneinen. Erst wenn ein Geschlechtsglied durch spontanen Entschluss gefrevelt hat, fällt es den verderblichen Dämonen anheim, welche ihm dann bei der Erfüllung des Fluches behülflich sind. Wenn demnach auch ein Sterblicher unter dem Fluche seines Geschlechts steht, so behält er dennoch seine völlige sittliche Selbstbestimmung, woraus sich folgerecht ergiebt, dass ihm allein das volle Mass der Schuld zugerechnet wird und nicht etwa ein Theil derselben auf Rechnung des mitwirkenden Dämons kommt. — Dass dies in der That die Ueberzeugung des Aeschylos sei, beweist eben die unzweifelhafte Thatsache, dass er denjenigen seiner Personen, welche innerhalb des Geschlechtsfluches stehen, dennoch völlige Freiheit des Entschlusses reservirt. Einen durchschlagenden Beleg dafür bietet Eteokles in den Sieben gegen Theben.

Allerdings ist in demselben, wie Dronke treffend bemerkt[1]), ein gewisser fatalistischer Zug unverkennbar: er wähnt sich dem Fluche des Vaters unrettbar verfallen, der ihn zum Brudermord stachle; den Göttern sei er gleichgültig und dem Verderben geweiht[2]). Trotzdem aber handelt Eteokles aus eigenem, freiem Entschlusse. 'Meinem Recht vertrauend', ruft er aus[3]), 'will ich meinem Bruder im Kampfe entgegentreten; wer könnte es mit grösserem Recht? Als Bruder will ich dem Bruder, als Fürst dem Fürsten, als Feind dem Feinde stehen'. — Vergebens dringt der Chor in ihn, nicht die unsühnbare Schuld des Brudermords auf sich zu laden[4]) und die mörderische Begierde zu ersticken[5]); nicht werde ihn der Vorwurf der Feigheit treffen, wenn er sich rein und schuldlos bewahre[6]). Alles vergebens! Trotz der inständigen Mahnungen des Chors verlässt er, auf seinem Sinne beharrend und den Rath der Freunde verschmähend[7]), die Scene, um die grausige That zu vollenden.

Nicht minder als Eteokles verübt Klytämnestra ihre Mordthat aus freier, selbstständiger Entschliessung. Mit bluttriefenden Händen neben Agamemnon's Leichnam stehend, ruft sie aus[8]): 'Lang erwogen, kam mir dieser Kampf in Folge des alten Haders, — zwar spät, aber doch endlich. So hab' ich's vollzogen und läugn' es nicht'; — worauf sie dann keck und triumphirend die Art der Ermordung schildert. Und an einer andern Stelle[9]) erklärt sie offen: das Motiv, welches sie bei dem Morde geleitet habe, sei Rache für ihre Tochter Iphigenie gewesen. 'Brachte Agamemnon

---

1) A. a. O. S. 29. — 2) Sept. c. Th. 676—85. — 3) Sept. 653 ff. — 4) Das. 658 ff. — 5) Das. 668. 69. — 6) Das. 679. — 7) Das. 853: φίλων ἄπιστοι. — 8) Ag. 1337 ff. — 9) Ag. 1489 ff.

nicht tückisches Unheil in diese Behausung?' ruft sie aus. 'Für das, was er an Iphigenien, meinem bejammernswürdigen Kinde, frevelte, empfing er würdigen Lohn; nicht möge er im Hades sich dessen rühmen, da er durch's Racheschwert die eigene Schandthat büsste.'

Es ergiebt sich also, dass der innerhalb des Geschlechtsfluchs Stehende erst dann, wenn er freiwillig gefrevelt hat, dem Fluche verfällt, zu dessen Erfüllung dann der Rachegeist (Alastor) als Helfer[1]) mitwirkt.

§. 41.

Werfen wir jetzt noch einen vergleichenden Blick auf die Schuld des einzelnen und des im Geschlechtsfluche befangenen Frevlers, wie auch auf die Art und Weise, wie die dämonische Gewalt auf Beide einwirkt. In beiden Fällen ist die Aufgabe des Dämons nichts weiter als Herbeiführung der Rache. Hat ein Einzelner gefrevelt, so verfällt er dem Dämon, der ihn zu bösem Thun stachelt, bis sein Sündenmass gefüllt ist und das Verderben ihn ereilt. Frevelt aber Jemand innerhalb des Geschlechtsfluches, so hetzt der Dämon ein anderes Mitglied des Geschlechtes zur Rache auf; der erste Frevler fällt; aber der Rächer ist ebenfalls durch seine Ueberhebung schuldig geworden, und der Dämon ruft gegen ihn einen neuen Rächer auf. Der Unterschied ist mithin der, dass der einzelne Frevler durch seine unter dem Einflusse des Dämons begangenen späteren Frevel die Bestrafung des ersten Frevels herbeiführt und demnach sein eigener Rächer wird: er ist Frevler und Rächer in *einer* Person, während innerhalb des Geschlechtsfluchs Frevler und Rächer zwei verschiedene Personen sind. Ursprünglich sind Beide — der einzelne Frevler wie der im Geschlechtsfluche Befangene — sittlich frei; Beide fallen erst durch eigenen Entschluss. Aber der einzelne Frevler stachelt durch *eigene, selbstbegangene Schuld* den Dämon gegen sich auf; nach dem ersten Frevel kehrt der *Hang zum Bösen* bei ihm ein und treibt ihn zu weiterem Frevel. Der im Geschlechtsfluch Stehende hingegen braucht nicht erst einen eigenen Frevel zu begehen, um dem Einflusse des Dämons ausgesetzt zu sein; er findet den Hang zum Frevel schon in seinem Geschlechte vor und ist der dämonischen Bethörung ungleich zugänglicher als jener; schon mit dem Gedanken der bösen That verfällt er dem Dämon. Der Geschlechtsfluch ist also für den Letzteren insofern ein günstigerer Boden, als schon der blosse Entschluss — nicht erst wie bei dem einzelnen Frevler die schon vollzogene That — den durch den Geschlechtsfluch gleichsam zum Frevler Prädestinirten der vollen dämonischen Bethörung preisgiebt. — Einen Beleg für das Gesagte bietet z. B. Eteokles. Ursprünglich ist er schuldlos, ein frommer und gerechter Fürst; kaum aber erhält er Kunde von

1) Ag. 1475: συλλήπτωρ Ἀλάστωρ.

dem prahlerischen Uebermuthe, mit welchem der verhasste Polyneikes zum Angriff heranzieht, so taucht auch der Gedanke an brudermörderischen Zweikampf in seiner Seele auf; dämonische Verblendung ergreift ihn, und taub für die Ermahnungen des Chors, in blutdürstigem Taumel befangen stürzt er fort, um den letzten Act im grausigen Drama des Labdakidenfluches vollenden zu helfen.

§. 42.

Auf der Basis dieser Vorstellungen sieht sich nun Aeschylos in den Stand gesetzt, jene tieftragischen Conflicte herbeizuführen, deren dramatische Darstellung wir in seiner Oresteia bewundern, und die hier noch in Kürze zu berühren sind. Innerhalb eines Geschlechtes ist Blut geflossen durch verwandte Hand und schreit nach einem Rächer. Dieser findet sich; er ist bereit, dem Blutrechte zu genügen und Mord mit Mord zu vergelten. Aber wie grausig ist die Alternative, in die er durch seine gerechte Gesinnung geräth! Auf der einen Seite hetzen ihn die Erinnyen, die Vertreterinnen der Blutrache, zu der entsetzlichen That; auf der andern steht die ewige Moira, die Vertreterin der sittlichen Weltordnung, nnd warnt ihn, sich nicht dadurch ins Verderben zu stürzen, dass er, zur Selbsthülfe schreitend, die von Zeus ihm gesetzten Schranken missachte. Welche Wahl soll der arme Sterbliche treffen? wie den schmerzlichen Conflict lösen? Folgt er den Erinnyen, so verfällt er den Satznngen der Moira; leistet er dem bürgerlichen Recht Genüge, so wird er ein Opfer des Blutrechts. Auf dem Grunde dieser tragischen Idee hat Aeschylos seine grossartige Oresteia aufgeführt. Atreus schlachtet die Kinder des Thyestes und setzt sie dem Vater zum Mahle vor. An diesen Urfrevel knüpft sich der Geschlechtsfluch des Atridenhauses. Artemis zürnt wegen des Kindermordes und hindert durch widrige Winde die Abfahrt von Aulis; Agamemnon opfert seinem Ehrgeize die eigene Tochter, büsst aber die an ihm haftende Doppelschuld (die des Atreus und seine eigene) durch Klytämnestra, welche von Aegisthos dabei unterstützt wird, nicht etwa wegen seines ehebrecherischen Verhältnisses, sondern, wie er selbst sagt[1]), nm den Mord seiner Brüder zn rächen. Alle an diesem blutigen Drama Betheiligten — Agamemnon, Klytämnestra, Aegisthos — folgen dem Rufe der Erinnyen und üben das gransige Werk der Blutrache; aber indem sie es nicht über sich vermögen, demüthig auf Eigenhülfe zu verzichten, überschreiten sie die Gesetze der Moira und fallen selbst wieder als Opfer. — Die erhabene Tragik der Oresteia culminirt aber in dem letzten Träger des Atridenfluches, in Orestes. So schmerzlich ist der Conflict, in welchen das Schicksal ihn gerathen lässt, dass er, wie er auch handeln mag, dem Fluche verfällt. Er hat die Wahl, den Mord des Vaters zu rächen

1) Ag. 1545 ff.

oder nicht. Thut er das Erstere, d. h. mordet er die Mutter, so wird er eine Beute der Erinnyen; unterlässt er die Rache, so verletzt er die heiligste Pietätspflicht des Sohnes und verfällt jenen furchtbaren Qualen, welche Apollon ihm angedroht hat[1]). Wo nun für diesen schneidenden Conflict eine Lösung finden? Zwei gewaltige sittliche Mächte sind hier im Kampfe begriffen: die heilige Pflicht der Blutrache und die sittliche Weltordnung, das bürgerliche Recht. Jene rührt aus einer früheren Periode der sittlichen Entwickelung her und hat insofern das Recht der Priorität für sich; ihre Repräsentantinnen sind die der älteren Göttergeneration angehörenden Erinnyen; die sittliche Weltordnung hingegen ist von Zeus eingesetzt, der aus der jüngeren Göttergeneration stammt, und wird durch Apollon vertreten. Aeschylos löst nun den tragischen Conflict dadurch, dass Orestes als Angeklagter vor dem Areopagitengerichte erscheint, während Apollon als sein Sachwalter, die Erinnyen als Anklägerinnen auftreten. Die Richter entscheiden, indem sie ihre Steine in die Urne werfen, und als sich Stimmengleichheit ergiebt, legt Athene selbst noch einen weissen, lossprechenden Stein hinzu, so dass Orestes frei ausgeht und der langjährige Fluch des Atridenhauses endlich gelöst ist. Die zürnenden Erinnyen aber besänftigt Athene dadurch, dass sie fortan einer besonderen Verehrung geniessen und unter die Weltordnung des Zeus gestellt werden, so dass von jetzt an die göttlichen Mächte mit den sittlichen Gesetzen Hand in Hand gehen und unter dem Scepter des Zeus sich zu harmonischem Bunde vereinigen.

In der That eine Lösung des Fluchs, wie sie nicht wohlthuender und in sittlicher wie ästhetischer Beziehung befriedigender gedacht werden kann! Zeus zürnt nicht ewig; durch einen Act göttlicher Gnade wird Orestes erlöst. Die Gottheit erbarmt sich des unglücklichen Geschlechtes, wie einst auch der erste Mörder Ixion vor ihrem Throne Erbarmen und Sühnung fand; frei und schuldlos geht der letzte Sprössling des Atridengeschlechts aus dem Blutgerichte hervor, damit sein Stamm nicht gänzlich untergehe und durch ihn ein neues und glücklicheres Geschlecht emporblühe.

3. Praktische Tugend- und Sittenlehre.

§. 43.

Zur Vervollständigung der Tugend- und Sittenlehre des Aeschylos möge hier schliesslich noch eine Erörterung aller derjenigen Punkte seiner ethischen Doctrin folgen, welche sich auf den sittlichen Wandel des Menschen und auf die Praxis des Lebens beziehen. An die Spitze dieser Betrachtung stellen wir ein paar Dogmen, in denen der heidnisch polytheistische Standpunkt des Dichters schroff hervortritt und einen schneidenden Gegensatz zur christlichen Lehre bildet. Dahin gehört zunächst jener oberste Grund-

1) Cho. 266 ff.

satz der hellenischen Moral: Hasse den Feind, vergilt Böses mit Bösem! In der zweiten Scene der Choephoren, wo der Chor Elektra auffordert, auch des Orestes zu gedenken und von den Göttern zu erflehen, dass er als Rächer seines Vaters heimkehre, und Elektra fragt, ob auch ein solches Gebet gerecht sei? antwortet der Chor mit der Gegenfrage: 'Wie? Geziemt es sich denn nicht, dem Feinde Böses mit Bösem zu vergelten'[1])?

Des dem ius talionis zu Grunde liegenden Satzes: Feindliches Wort für feindliches Wort! Blut für Blut! haben wir schon oben[2]) bei Gelegenheit des Geschlechtsfluches gedacht, wo die betreffenden Stellen nachzusehen sind. — Demselben Grundsatze huldigt auch Antigone in den Sieben gegen Theben. Als sie erklärt, sie werde trotz des Volksedictes den Leichnam des Polyneikes bestatten, und der Herold verwundert fragt, wie sie den ehren könne, der seine Vaterstadt in Leid gestürzt habe? beweist sie die Unschuld desselben mit der einfachen Antwort: Er vergalt nur mit Bösem, was er selbst Böses litt[3]).

Ein zweiter Punkt, in welchem die äschyleische Dogmatik mit der christlichen in offenen Widerspruch tritt, ist die Lehre vom Neide der Götter (φθόνος θεῶν)[4]), der Aeschylos als ächter Hellene huldigt. Die ethische Nutzanwendung aber, welche aus diesem theologischen Dogma resultirt, ist die, dass der Mensch sich nicht überheben und dadurch die Götter gegen sich aufreizen soll. Ein warnendes Beispiel in dieser Hinsicht bietet Xerxes in den Persern, der, wie schon oben bei der Betrachtung der Schuld des einzelnen Frevlers[5]) hervorgehoben wurde, durch seinen Uebermuth alle Götter und den Dämon der Verblendung gegen sich herausfordert. Daher bebt auch Agamemnon vor der übertriebenen Ehre zurück, welche ihm Klytämnestra erweist, indem sie Purpurteppiche für ihn ausbreiten lässt, damit sein Fuss die blosse Erde nicht berühre. 'Mache nicht, dass die Götter meinen Pfad beneiden'! ruft er aus[6]); 'nur ihnen gebührt solche Ehre. Nimmer setze ich als Sterblicher sonder Scheu den Fuss auf bunte Prachtgewebe. Als Menschen, nicht als Gott, ehre mich!' — Es ist also die F u r c h t vor der Gottheit, welche den Hochmuth des antiken Menschen in Schranken hält, — ganz verschieden von der christlichen Demuth, welche sich in freier, freudiger Anbetung vor der Grösse und Majestät des Schöpfers beugt; die antike G ö t t e r f u r c h t und unsere G o t t e s f u r c h t sind diametral entgegengesetzte Begriffe. Der Grieche adorirt seine Götter, aus egoistischer Besorgniss für seine Person, weil er fürchtet, ihre Blitze möchten ihn zerschmettern. Daher auch bei Aeschylos so

1) Ch. 114: *πῶς δ᾽ οὐ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς;* — 2) S. §. 38. — 3) Sept, c. Th. 1033: *παθὼν κακῶς κακοῖσιν ἀντημείβετο.* — 4) Pers. 357. — 5) S. oben §. 34 a. E. — 6) Ag. 888: *μηδ᾽ εἵμασι στρώσασ᾽ ἐπίφθονον πόρον | τίθει· θεούς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών κτέ.*

zahlreiche Warnungen vor der Herausforderung des Götterneides, vor Allem im Prometheus, der durch den ungehändigten Trotz, mit welchem er dem Zeus selbst die Stirn zu bieten wagt, die furchtbarste Strafe verwirkt, wie ihm dies auch der greise Okeanos in seiner die Ueberhebung des Titanen rügenden Ansprache streng vorwirft. 'Das ist, Prometheus', ruft er aus[1]), 'der Lohn grossprahlerischen Uebermuths. — — Weisst du, der hohe Weise, nicht, dass eine frevle Zunge Strafe trifft?'

§. 44.

Wie schon oben[2]) bei der Betrachtung der Schuld des einzelnen Frevlers gezeigt wurde, bildet eben diese Ueberhebung des Menschen der Gottheit gegenüber, welche ihn zur Verkennung der ihm von der göttlichen Weltordnung gesetzten Schranken und damit zur Herausforderung des Götterneides führt, nach der äschyleischen Ethik die Sünde und Schuld des Menschen, während umgekehrt die Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) darin besteht, dass der Mensch die Götter fürchtet und seiner menschlichen Beschränktheit eingedenk bleibt. Wir betrachten hier diesen Gegenstand noch einmal vom Gesichtspunkte der praktischen Ethik aus. — Der Mensch soll, wie gesagt, fromm sein (*εὐσεβεῖν*). Im praktischen Leben äussert sich diese Frömmigkeit als *σωφροσύνη*[3]), als masshaltige Gesinnung, die immer das Göttliche im Auge behält und überall gewissenhaft die Befugniss des Menschlichen abmisst. Diese Gesinnung, welche Agamemnon bei den übermässigen Ehrenbezeugungen von Seiten Klytämnestra's mit dem Ausdrucke *τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν* bezeichnet, ist nach Aeschylos die höchste Gottesgabe[4]). Man hüte sich indess, diese und ähnliche Ausdrücke in modern christlichem Sinne zu fassen. Auch nach christlicher Ethik ist Tugend und Gottesfurcht das höchste Gut des Menschen und die edelste Gottesgabe; aber diese christliche Tugend trägt lediglich ihren Lohn in sich selbst, in ihrem reinen Bewusstsein. Anders denkt der antike Mensch und auch Aeschylos, an dessen Ansicht von der Tugend als höchstem Gut die egoistische Clausel sich knüpft, dass der Mensch, wenn er unfromm und übermüthig gegen die Götter auftritt, ein Thor ist, weil er sie gegen sich aufreizt und sich selbst in's Verderben stürzt. In diesem Sinn ruft der Chor der Okeaniden dem auf seinem Trotz gegen Zeus beharrendsn Titanen zu: 'Weise sind die, welche die Adrasteia verehren'. Denn die Göttin Adrasteia ist es, wie schon oben bemerkt wurde[5]), welche die Schranken des Menschlichen über-

1) Prom. 320: *τοιαῦτα μέντοι τῆς ἄγαν ὑψηγόρου | γλώσσης, Προμηθεῦ, τἀπίχειρα γίγνεται.* — — 330: *ἢ οὐκ οἶσθ' ἀκριβῶς, ὢν περισσόφρων, ὅτι | γλώσσῃ ματαίᾳ ζημία προστρίβεται;* — 2) §. 32. — 3) S. oben das. — 4) Agam. 894: *τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν | θεοῦ μέγιστον δῶρον.* Vgl. Eur. Med. 635 Nauck: *σωφροσύνα, δώρημα κάλλιστον θεῶν.* — 5) S. o. §. 32. Prom. 940: *οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί.*

wacht und vor Uebermuth warnt, so dass der Sinn dieser Worte ist: Nur der bescheidene, demüthige Mensch ist weise, weil er die Strafe der Götter nicht zu fürchten braucht; du aber, Prometheus, bist unweise, weil du durch deinen Trotz Zeus' Rache herausforderst. — Auch Atlas und Typhon mussten, wie Prometheus selbst sagt[1]), ihre Ueberhebung bitter büssen und bieten abschreckende Beispiele gestürzten Hochmuths; nicht minder Niobe und Tantalos, welcher letztere, nachdem er zu spät zur Erkenntniss gekommen, wie thöricht Selbstüberschätzung, und wie eitel und nichtig irdische Herrlichkeit sei, in die uns von Plutarch aufbewahrten Worte ausbricht[2]): 'Mein Glück, das schon zum Himmel sich erhob, stürzt zu Boden und ruft mir die Lehre zu: O Mensch, hänge dein Herz nicht zu sehr an das Irdische!' Daher soll man, wie Hermes dem ungebeugten Titanen drohend zuruft, verwegenen Trotz nicht für besser halten als weise Mässigung[3]). Dem Weisen und Frommen zürnen die Götter nicht, wie es in den Persern heisst[4]), daher Kyros im Glück blieb, während Xerxes durch seinen Frevelmuth unterging und unermessliches Elend über sein Volk brachte. 'Die Leichenhügel im Platäerlande', spricht in demselben Stück mit grauser Prophetie der Schatten des Dareios, 'werden bis in's dritte Glied den Staubgeborenen verkünden, dass der Sterbliche sich nicht überheben soll'[5]).

Wenn hiernach Aeschylos zur Frömmigkeit ermahnt und vor Uebermuth warnt, so meint er nicht, dass man aus Freudigkeit um der Götter willen so handeln solle, sondern lediglich, weil es im eigenen Interesse des Menschen liegt, und weil die entgegengesetzte Handlungsweise ihn unfehlbar in's Verderben stürzen würde.

§. 45.

An das, was im vorigen §. in Bezug auf Uebermuth und Ueberhebung gegen die Götter gesagt ist, knüpft sich hier passend die Warnung des Dichters vor Prahlerei und grosssprecherischem Wesen. Der Mensch soll behutsam seine Zunge hüten; denn eine frevle Zunge trifft Strafe[6]), und Zeus ist, wie der Schatten des Dareios sagt[7]), ein gewaltiger Richter, der übermüthige Prahlerei züchtigt. Am strafbarsten aber ist frecher Hohn, der über gelungene Frevelthaten frohlockt. Daher bebt der Chor im Agamemnon zurück, als Klytämnestra sich ihrer blutigen

1) Prom. 349 ff. — 2) Plut. de exilio p. 603 A. (Fr. 166 Herm.): *ὁ δ' ἐμὸς δὲ πότμος οὐρανῷ κυρῶν ἄνω | ἔραζε πίπτει καί με προςφωνεῖ τάδε· | γίγνωσκε τἀνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν.* — 3) Prom. 1038: *πάπταινε καὶ φρόντιζε, μηδ' αὐθαδίαν | εὐβουλίας ἀμείνον' ἡγήσῃ ποτέ.* — 4) Pers. 772: *θεὸς γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, ὡς εὔφρων ἔφυ*; nach G. Hermanns Uebersetzung (Tom. II, p. 239): Gott hasste ihn nicht, wie er denn verständig war. Variante: *ἔμφρων*. — 5) Pers. 822: *ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν.* — 6) Prom. 331: *γλώσσῃ ματαίᾳ ζημία προςτρίβεται.* S. o. §. 43. — 7) Pers. 829: *Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν | φρονημάτων ἔπεστιν, εὔθυνος βαρύς.*

That rühmt, und bricht in die Worte aus: 'Ich staune über das freche Gerede deiner Zunge, da du höhnend mit des Gatten Mord dich brüstest'[1]). Und in ähnlicher Weise tadelt derselbe Chor den prahlerischen Aegisthos mit den Worten[2]): 'Aegisthos, Hohn bei Frevelthaten kann ich nicht preisen'. — Ueberhaupt aber soll der Mensch unter allen Umständen die Befugniss seiner Zunge abmessen: wo es noth thut, schweigen, und nur reden, was frommt[3]). Am wenigsten aber geziemt eine trotzige Zunge dem Unglücklichen und Hülflosen gegenüber dem Mächtigeren[4]), dem er sich vielmehr demüthig bittend nahen soll; und eben so wenig darf ein Weib, die Inferiorität ihres Geschlechtes misskennend, sich kecke Rede erlauben; sie soll vielmehr schweigen und still zu Hause harren[5]).

Wie Aeschylos jede Prahlerei und Selbstüberschätzung missbilligt, so warnt er auch vor Eigenlob; denn das rechte Lob muss von fremder Zunge kommen, und nur dann hat es Werth[6]). Eben so wenig aber soll man Andere ungerecht tadeln und seiner bösen Zunge freien Lauf lassen; denn, wie Athene in den Eumeniden sagt[7]), den Nächsten ungereizt lästern ist gegen Recht und Billigkeit. Wo hingegen der Tadel gegründet ist und voraussichtlich wohlthätige Folgen herbeiführt, da soll man ihn nicht unterdrücken, auch wenn er scharf verwundet; denn gerechte Rüge trifft Vernünftige stets wie ein Stachel[8]). — Ueberhaupt empfiehlt Aeschylos die Sprache der Wahrheit; alles lügnerische, heuchlerische, unwahre Wesen hingegen brandmarkt er als unsittlichen und krankhaften Auswuchs der Menschennatur. Insbesondere warnt der Dichter vor Schmeichelei, vor Lüge und Täuschung und vor Verrath. Als Klytämnestra ihrem Gatten mit heuchlerisch demüthiger Ansprache entgegentritt[9]) und ihm Purpurteppiche ausbreiten lässt, weist er diese Ehre mit den Worten zurück: 'Schmeichle mir nicht nach Weiberart zu zärtlich, noch jauchze mir nach Barbarenart, tief in den Staub gebückt, deinen Gruss entgegen!'[10]) — Demnach geziemt sclavische Schmeichelei, die demüthig im Staube sich windet und von überschwänglichen Ausdrücken der Unterthänigkeit überfliesst, höchstens dem

1) Ag. 1359: *θαυμάζομέν σου γλῶσσαν, ὡς θρασύστομος, | ἥτις τοιόνδ᾽ ἐπ᾽ ἀνδρὶ κομπάζεις λόγον.* — 2) Ag. 1580: *Αἴγισθ᾽, ὑβρίζειν ἐν κακοῖσιν οὐ σέβω.* — 3) Ch. 575: *ὑμῖν δ᾽ ἐπαινῶ γλῶσσαν εὔφημον φέρειν, | σιγᾶν δ᾽ ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια.* Vgl. Fr. 221 Herm. (Gell. N. A. XIII. 18): *σιγῶν θ᾽ ὅπου δεῖ καὶ λέγων τὰ καίρια.* — 4) Suppl. 189: *θρασυστομεῖν γὰρ οὐ πρέπει τοὺς ἥσσονας.* — 5) Sept. 215: *σὸν δ᾽ αὖ τὸ σιγᾶν καὶ μένειν εἴσω δόμων.* Vgl. §. 15 a. E. — 6) Ag. 883: *ἐναισίμως | αἰνεῖν, πὰρ ἄλλων χρὴ τόδ᾽ ἔρχεσθαι γέρας.* — 7) Eum. 405: *λέγειν δ᾽ ἄμομφον ὄντα τοὺς πέλας κακῶς, | πρόσω δικαίων, ἠδ᾽ ἀποστατεῖ θέμις.* — 8) Eum. 138: *ἄλγησον ἧπαρ ἐνδίκοις ὀνείδεσιν·| τοῖς σώφροσιν γὰρ ἀντίκεντρα γίγνεται.* — 9) Agam. v. 873, und dazu Schneidewin. — 10) Ag. 885: *καὶ τἄλλα μὴ γυναικὸς ἐν τρόποις ἐμὲ | ἅβρυνε, μηδὲ βαρβάρου φωτὸς δίκην | χαμαιπετὲς βόαμα προσχάνῃς ἐμοί.*

Barbaren und ist des freien Mannes unwürdig; sie ist also geradezu verächtlich. Am verächtlichsten aber wird sie, wenn sie einem schlechten und feigen Manne gilt, daher der Chor der argivischen Greise dem prahlerischen Aegisthos mit stolzem Selbstbewusstsein zuruft: 'Nimmer geziemt es Argivern, einem schlechten Manne zu schmeicheln'[1]. — Die Sprache der Wahrheit ist vielmehr, wie es in einem Fragment der ὅπλων κρίσις heisst[2], einfach und ungeschminkt; und insbesondere ist es Pflicht des Freundes, dem Freunde gegenüber schlicht und ohne Winkelzüge zu sprechen[3]. Lüge und Täuschung ist, um mit Io zu reden[4], die schändlichste Krankheit, an der freilich, wie der Chor im Agamemnon sagt[5], viele Menschen leiden, indem sie Mitgefühl mit dem Unglücklichen, Freude mit dem Freudigen heucheln und die Maske der Freundschaft zur Schau tragen; der Menschenkenner aber wird leicht den Gleissner unterscheiden, der aus scheinbar wohlwollender Brust mit trügerischer Freundschaft schmeichelt. — Es ist eine eben so herbe wie häufige Erfahrung im Menschenleben, deren Bitteres auch Agamemnon seinen eigenen Worten zufolge gekostet hat[6], dass uns nicht ächte wahre Freundschaft entgegentritt, sondern nur ihr Spiegelbild, ihr wesenloser Schatten, und zwar gerade bei denen, die uns scheinbar am meisten wohlwollen. — Das abschreckendste Bild solcher Hypokrisie bietet Klytämnestra selbst, welche nach vollbrachter Blutthat plötzlich ihre heuchlerische Maske abwirft und offen erklärt[7], sie habe zur Verstellung ihre Zuflucht genommen, um sich des verhassten Feindes zu entledigen. Sie hat das Schnödeste begangen, was der Mensch im Frevelmuthe begehen kann, Verrath am Freunde, — ein Verbrechen, von dem der Chor im Prometheus sagt[8], dass er ihn hasse, und dass es keine Krankheit gebe, die er mehr verabscheue.

§. 46.

Mit der oben besprochenen Warnung des Aeschylos vor Stolz und Ueberhebung hängt es eng zusammen, wenn er zur Genügsamkeit und zu bescheidenem Sinne ermahnt. Der Mensch

1) Ag. 1636: οὐκ ἂν Ἀργείων τόδ' εἴη, φῶτα προςσαίνειν κακόν. — 2) Stob. XI, 8 (185 Herm.): ἁπλᾶ γάρ ἐστι τῆς ἀληθείας ἔπη. — 3) Prom. 610: λέξω τορῶς σοι πᾶν ὅπερ χρῄζεις μαθεῖν, | οὐκ ἐμπλέκων αἰνίγματ', ἀλλ' ἁπλῷ λόγῳ, | ὥςπερ δίκαιον πρὸς φίλους οἴγειν στόμα. — 4) Prom. 685: μηδέ μ' οἰκτίσας | ξύνθαλπε μύθοις ψευδέσιν· νόσημα γὰρ | αἴσχιστον εἶναί φημι συνθέτους λόγους. — 5) Ag. 753: ff.: πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι | προτίουσι δίκην παραβάντες. | τῷ δυςπραγοῦντί τ' ἐπιστενάχειν | πᾶς τις ἑτοῖμος, δῆγμα δὲ λύπης | οὐδὲν ἐφ' ἧπαρ προςικνεῖται· | καὶ ξυγχαίρουσιν ὁμοιοπρεπεῖς | ἀγέλαστα πρόσωπα βιαζόμενοι· | ὅστις δ' ἀγαθὸς προβατογνώμων, | οὐκ ἔστι λαθεῖν ὄμματα φωτός, | τὰ δοκοῦντ' εὔφρονος ἐκ διανοίας | ὑδαρεῖ σαίνειν φιλότητι. — 6) Ag. 805: εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι | ὁμιλίας κάτοπτρον, εἴδωλον σκιᾶς, | δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρευμενεῖς ἐμοί. — 7) Ag. 1332 ff. — 8) Prom. 1072: τοὺς προδότας γὰρ μισεῖν ἔμαθον, | κοὐκ ἔστι νόσος | τῆςδ' ἥντιν' ἀπέπτυσα μᾶλλον.

soll mit dem ihm zugefallenen Lebensloose zufrieden sein; wer masslos darüber hinausstrebt, wird ein Opfer seiner Ueberhebung, wie Xerxes, dessen aufwuchernder Uebermuth, wie es in den Persern heisst, eine thränenvolle Aernte im Gefolge hatte. Indem der Schatten des Dareios auf diese Folgen massloser Gesinnung hinweist, knüpft er daran die ernste Ermahnung: 'Niemand strebe, das ihm von der Gottheit verliehene Loos stolz verschmähend, nach dem, was ihm versagt ist, wenn er nicht sein Glück vernichten will'![1]). — Ein harmloses, bescheidenes Dasein, in welchem der Mensch verständigen Sinnes sich's genügen lässt, ist das Beste für ihn; denn Reichthum schirmt den Schuldigen nicht vor Untergang[2]). Uebermässige Grösse kommt am leichtesten zum Fall, wie der Blitz die höchsten Spitzen trifft[3]); daher ist das Glück nicht auf dem Gipfelpunkte der Macht und des Reichthums zu suchen, sondern im goldenen Mittelstande. Wer sich damit bescheidet, fordert weder den Neid der Götter, noch die Missgunst der Menschen heraus; denn, wie Agamemnon sagt, nur Wenigen ist es angeboren, den Freund ohne Neid glücklich zu sehen; alsbald nagt das Gift der Missgunst am Herzen und verursacht dem Kranken doppelte Qual, indem das eigne Leid ihn drückt und der Anblick fremden Glücks ihm neue Pein schafft[4]). — Neid aber verbittert das Leben, daher der Chor im Agamemnon mit Recht sagt: 'Ich wünsche mir neidloses Glück; weder ein Städteverwüster möcht' ich sein, noch ein Leben in Knechtschaft schauen'[5]).

Wie aber überhaupt im Leben, so soll der Mensch namentlich auch im Leid und Unglück Ergebung und Resignation beweisen. Als Atossa von dem furchtbaren Schlage, der ihren Sohn betroffen, Kunde erhalten hat, richtet sie sich mit den Worten empor: Leiden, welche die Götter senden, muss der Sterbliche zu tragen wissen[6]). — Am wenigsten aber kommt es dem Menschen zu, im Unglück mit dem Himmel oder seinem Geschicke zu hadern. Als am Schlusse der Hiketiden der eine Halbchor fragt: 'Was hältst du für recht und geziemend?' erwiedert der andere: 'Ueber die Fügungen der Götter nicht zu murren'[7]). Und ähnlich lautet ein von Plutarch uns überliefertes Fragment: 'Nicht geziemt es gerechten und weisen Männern, im Unglück den Göt-

1) Pers. 826: *μηδέ τις | ὑπερφρονήσας τὸν παρόντα δαίμονα | ἄλλων ἐρασθεὶς ὄλβον ἐκχέῃ μέγαν.* — 2) Ag. 362: *ἔστω δ' ἀπήμαντον, ὥστε κἀπαρκεῖν | εὖ πραπίδων λαχόντα. | οὐ γάρ ἐστιν ἔπαλξις | πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ | λακτίσαντι μέγαν Δίκας | βωμὸν εἰς ἀφάνειαν.* — 3) Ag. 447: *τὸ δ' ὑπερκόπως κλύειν εὖ | βαρύ· βάλλεται δὲ κρόσσαις* (so mit Schneidewin) | *Διόθεν κεραυνός.* — 4) Ag. 799: *παύροις γὰρ ἀνδρῶν ἐστι συγγενὲς τόδε, | φίλον τὸν εὐτυχοῦντ' ἄνευ φθόνων σέβειν. | δύσφρων γὰρ ἰὸς καρδίᾳ προσήμενος | ἄχθος διπλοΐζει τῷ πεπαμένῳ νόσον, | τοῖς τ' αὐτὸς αὑτοῦ πήμασιν βαρύνεται | καὶ τὸν θυραῖον ὄλβον εἰσορῶν στένει.* — 5) Ag. 450: *κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον. | μήτ' εἴην πτολιπόρθης, | μήτ' οὖν αὐτὸς ἁλοὺς ὑπ' ἄλ-|λων βίον κατίδοιμι.* — 6) Pers. 288: *ἀνάγκη πημονὰς βροτοῖς φέρειν, | θεῶν διδόντων.* — 7) Suppl. 1032: *τίνα καιρόν με διδάσκεις; — τὰ θεῶν μηδὲν ἀγάζειν.*

tern zu grollen'[1]). — Ueberdies kann man ja, wie es im Prometheus heisst[2]), dem Rathschlusse des Zeus doch nicht entrinnen; das Verhängniss ist unabwendbar und trifft gleicherweise den Freien wie den Geknechteten[3]). Weibische Klagen sind daher nutzlos und machen die Sache nur schlimmer. 'Frommt das der Stadt', ruft Eteokles zürnend dem verzagten Chor der Thebanerinnen zu[4]), 'an den Altären der Götter zu schreien und zu heulen, dem Verständigen zum Gräuel? Durch euren wüsten Lärm jagt ihr den Bürgern Schrecken ein und leistet dem Feinde draussen nur Vorschub, da wir uns innerhalb der Mauern selbst zu Grunde richten'. — Und weiter unten ermahnt Eteokles denselben Chor, doch ohne Jammergeschrei und wilde Angstausbrüche zu beten, da sie doch dadurch ihrem Verhängnisse nicht zu entrinnen vermöchten[5]). — Vielmehr thut es noth, um mit dem von Qualen gefolterten Titanen zu reden, sein Geschick so leicht als möglich zu tragen und zu bedenken, dass die Macht des Verhängnisses unbezwinglich ist[6]). Freilich ist es eine psychologische Wahrheit, deren Richtigkeit auch Atossa anerkennt[7]), dass der Mensch zwar im Glück keckes Selbstvertrauen besitzt, im Unglück aber ängstlich und zaghaft wird und überall Schreckbilder und göttliche Zorngerichte zu sehen vermeint. Um so mehr aber soll der Mensch sich gegen solche Anwandlungen natürlicher Schwäche wappnen und nach Fassung und resignirter Ergebung streben. Allerdings ist's wohl verzeihlich, wenn dem Unglücklichen einmal ein Stossseufzer entfährt und seine gepresste Brust erleichtert; und dies ist wohl der Sinn des äschyleischen Fragments: 'Seufzer sind die Stützen (oder nach anderer Lesart das Heilmittel) des Leids'[8]), wie es auch der Scholiast des Sophokles auffasst, wenn er diese Stelle als Beleg für den Satz beibringt: dass das Unglück durch Thränen Erleichterung finde. Auch wo der Unglückliche auf Mitgefühl rechnen darf und theilnehmende Zuhörer ihm Thränen des Mitleids zollen, — da mag er immerhin sein

---

1) Plut. in Consol. ad Apoll. p. 116. F (315 Herm.): *ἀνδρῶν γάρ ἐστιν ἐνδίκων τε καὶ σοφῶν | ἐν τοῖς κακοῖσι μὴ τεθυμῶσθαι θεοῖς.* — 2) Prom. 909: *τὰν Διὸς γὰρ οὐχ ὁρῶ | μῆτιν ὅπα φύγοιμ' ἄν.* — 3) Choeph. 93: *τὸ μόρσιμον γὰρ τόν τ' ἐλεύθερον μένει | καὶ τὸν πρὸς ἄλλης δεσποτούμενον χερός.* — 4) Sept. 164 ff. Vgl. 220: *ἀλλ' ὡς πολίτας μὴ κακοσπλάγχνους τιθῇς, | ἔκηλος ἴσθι, μηδ' ἄγαν ὑπερφοβοῦ.* — 5) Sept. 262: *τοιαῦτ' ἐπεύχου μὴ φιλοστόνως θεοῖς, | μηδ' ἐν ματαίοις κἀγρίοις ποιφύγμασιν· | οὐ γάρ τι μᾶλλον μὴ φύγῃς τὸ μόρσιμον.* — 6) Prom. 103: *τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ | αἶσαν φέρειν ὡς ῥᾶστα, γιγνώσκοντ' ὅτι | τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδήριτον σθένος.* — 7) Pers. 601 ff.: *φίλοι, κακῶν μὲν ὅστις ἔμπειρος κυρεῖ, | ἐπίσταται βροτοῖσιν ὡς ὅταν κλύδων | κακῶν ἐπέλθῃ, πάντα δειμαίνειν φιλεῖ· | ὅταν δ' ὁ δαίμων εὐροῇ, πεποιθέναι | τὸν αὐτὸν αἰεὶ δαίμον' οὐριεῖν τύχης. | ἐμοὶ γὰρ ἤδη πάντα μὲν φόβου πλέα | ἐν ὄμμασιν τἀνταῖα φαίνεται θεῶν, | βοᾷ δ' ἐν ὠσὶ κέλαδος οὐ παιώνιος· | τοία κακῶν ἔκπληξις ἐκφοβεῖ φρένας.* — 8) Schol. des Soph. zu Electr. 286 (Fr. 350 Herm.): *ἐπικουφίζεται γὰρ τοῖς δακρύοις ἡ συμφορά. Αἰσχύλος· οἵ τε στεναγμοὶ τῶν πόνων ἐρείσματα* (Für *ἐρείσματα* liest der Schol. Victorii ad Il. 23, 10: *ἰάματα*).

Weh ausweinen und in Klagen ergiessen und Trost aus mildem Zuspruch schöpfen[1]). Jedenfalls aber soll der Mensch sich nicht von seinem Geschick übermannen lassen, sondern es schweigend und standhaft tragen; denn Schweigen ist, wie der Chor im Agamemnon erklärt[2]), das Heilmittel des Leids. Dabei soll der Dulder Trost finden in der Ueberzeugung, dass das höchste Leid von der kürzesten Dauer ist[3]), wie auch in dem Gedanken an eine bessere Zukunft und in der Erwägung, dass der Pfad des Sterblichen durch Nacht zum Licht führt. Ist es doch eine Wonne, allem Leid entrennen zu sein[4]), ruft Klytämnestra dem heimgekehrten Gatten zu, — Worte, mit denen sie gleichsam anticipirend das Virgilianische 'Olim meminisse iuvabit' ausdrückt.

§. 47.

Der kräftigste und nachhaltigste Trost aber für alle Unglücklichen liegt nach Aeschylos im Gebet zu den Göttern. 'Wohlan, die Götter will ich anflehen', ruft Elektra beim Anblick der Locke des Orestes; 'sie wissen ja, welche Schicksalsstürme mich dem Schiffer gleich verfolgen, und durch ihre Huld kann mir aus kleinem Samen der Stamm der Rettung emporspriessen'[5]). Und wo fände auch der arme Sterbliche eine bessere Zuflucht im Leid? Sind doch Altäre die festeste Burg und ein unzerbrechlicher Schild[6]), um mit dem flüchtigen Danaos zu reden, der im Eingange der Hiketiden seinen zagenden Töchtern empfiehlt, vor den Bildnissen der Götter niederzuknieen und als Schutzflehende ihren Beistand anzurufen. Und auch später, als er nach Argos zu gehen sich anschickt, wiederholt er dieselbe Ermahnung mit den Worten: 'Vergiss nicht in deiner Furcht der Götter und rufe ihren Beistand an'![7]) — In ähnlichem Sinn ermuntert auch in den Grabsponderinnen die Chorführerin den Orestes, da er zur That entschlossen sei, sie im Vertrauen auf die Gottheit zu vollführen[8]). Gebete und Opfer vermögen zwar nicht, wie die tiefgebeugte Atossa sagt, das Vergangene zu ändern; vielleicht aber erspriesst aus ihnen eine bessere Zukunft, indem sich die Götter durch sie erweichen lassen[9]). — Ueberhaupt

1) Prom. 638: ὡς τἀποκλαῦσαι κἀποδύρασθαι τύχας | ἐνταῦθ', ὅπῃ μέλλει τις οἴσεσθαι δάκρυ | πρὸς τῶν κλυόντων, ἀξίαν τριβὴν ἔχει. — 2) Ag. 526: πάλαι τὸ σιγᾶν φάρμακον βλάβης ἔχω. — 3) Fr. 313 Herm.: θάρσει· πόνου γὰρ ἄκρον οὐκ ἔχει χρόνος, wozu Plutarch bemerkt, es sei ein Ausspruch des Epikur: ὡς οἱ μεγάλοι πόνοι συντόμως ἐξάγουσιν, οἱ δὲ χρόνιοι μέγεθος οὐκ ἔχουσιν. — 4) Ag. 869: τερπνὸν δὲ τἀναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν. — 5) Ch. 197 ff.: ἀλλ' εἰδότας μὲν τοὺς θεοὺς καλούμεθα, | οἵοισιν ἐν χειμῶσι ναυτίλων δίκην | στροβούμεθ'· εἰ δὲ χρὴ τυχεῖν σωτηρίας, | σμικροῦ γένοιτ' ἂν σπέρματος μέγας πυθμήν (Hermann legt diese Worte dem Chor bei). — 6) Suppl. 176: κρείσσων δὲ πύργου βωμός, ἄῤῥηκτον σάκος. — 7) Suppl. 744: φρόνει μὲν ὡς ταρβοῦσα μὴ ἀμελεῖν θεῶν | πράξασ' ἀρωγήν. — 8) Ch. 506: τὰ δ' ἄλλ', ἐπειδὴ δρᾶν κατώρθωσαι φρενί, | ἔρδοις ἂν ἤδη, δαίμονος πειρώμενος. — 9) Pers. 517 ff.: θεοῖς μὲν πρῶτον εὔξασθαι θέλω. | ἔπει-

aber soll der Mensch in jeder noch so schwierigen Lebenslage Trost in dem Gedanken finden, dass jede Schickung von den Göttern kommt. Im Angesichte der grausigen, von Klytämnestra vollbrachten That ruft der Chor im Agamemnon aus: 'Was erfährt der Sterbliche ohne Wissen und Willen des Zeus? Geschieht nicht Alles nach dem Rathschlusse der Götter?'[1]). Zu diesem Glauben aber muss sich zugleich die trostreiche Ueberzeugung gesellen, dass Zeus, sobald er es in seiner Weisheit für gut befindet, der Prüfung ein Ende machen und alles herrlich hinausführen wird. Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, ruft auch Danaos seinen Töchtern, als sie zum Zeus flehen, sich ihrer zu erbarmen und sie nicht ganz verderben zu lassen, die Worte zu: 'Wenn er will, so wird Alles segensreich enden'[2]). Hat aber der Mensch durch die Barmherzigkeit der Götter Rettung aus der Noth gefunden, ist er der Todesgefahr glücklich entronnen, dann ist es an ihm, wie der Chor der Schutzflehenden singt, der Götter nicht zu vergessen und ihnen, falls er nicht schwere Schuld auf sich laden will (*ἐναγέα*), den ihnen gebührenden Dank darzubringen[3]).

§. 48.

Fassen wir jetzt noch in Kürze die übrigen Tugenden zusammen, zu deren Uebung der fromme Dichter ermahnt. Eine der heiligsten Pflichten, die dem Frommen obliegt, ist Pietät gegen alle Hülfsbedürftigen und Schutzflehenden. Als die flüchtigen Danaiden den Schutz des Argiverkönigs anrufen und dieser vorhersieht, dass die Gewährung ihrer Bitte ihn in blutigen Kampf mit Aegyptos' Söhnen verwickeln werde, bleibt er dennoch jener Pietätspflicht eingedenk, indem er hinzusetzt: 'Es thut noth, den Zorn des Flüchtlingshortes Zeus zu scheuen; denn das ist die höchste Furcht der Welt'[4]). Und in demselben Stück singt der Danaidenchor, als der König schwankt, ob er den Fremdlingen Hülfe gewähre: 'Schaue auf zum Hüter droben im Olympos, dem Wächter der bedrängten Sterblichen, die ihren Nächsten flehend nah'n, und nicht das ihnen gebührende Recht erlangen! Der Grimm des Schutzhorts Zeus harrt dess, der ihn missachtet und ist schwer zu besänftigen, wenn der Nothschrei seines Schützlings zu ihm emporsteigt'[5]). — Insbesondere ist hier

---

τα γῇ τε καὶ φθιτοῖς δωρήματα | ἥξω λαβοῦσα πέλανον ἐξ οἴκων ἐμῶν, | ἐπίσταμαι μὲν ὡς ἐπ' ἐξειργασμένοις, | ἀλλ' ἐς τὸ λοιπὸν εἴ τι δὴ λῷον πέλοι. — 1) Ag. 1455: *τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; | τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν;* — 2) Suppl. 197: *κείνου θέλοντος εὖ τελευτήσει τάδε.* — 3) Suppl. 108: *θεοῖς δ' ἐναγέα τέλεα πελομένων καλῶς | ἐπίδρομ', ὁπόθι θάνατος ἀπῇ.* — 4) Suppl. 461: *ὅμως δ' ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι κότον | ἱκτῆρος· ὕψιστος γὰρ ἐν βροτοῖς φόβος.* — 5) Suppl. 366 ff.: *τὸν ὑψόθεν σκοπὸν ἐπισκόπει, | φύλακα πολυπόνων | βροτῶν, οἳ τοῖς πέλας προσήμενοι | δίκας οὐ τυγχάνουσιν ἐννόμου. | μένει τοι Ζηνὸς ἱκτίου κότος | δυσπαράθελκτος παθόντος οἴκτοις.*

noch die weiterhin folgende Chorpartie zu vergleichen, wo die Danaiden den König beschwören, sie nicht ihren Verfolgern preiszugeben, sondern Zeus' Rache zu scheuen und nicht zu dulden, dass man sie, die Schutzflehenden, frech am Kleide fasse und von den Bildnissen der Götter hinwegschleife[1]). Der König aber erklärt, er werde weder seine Stadt preisgeben noch auch seine Schützlinge verrathen, damit er nicht einen verderblichen Rachegeist gegen sein Haus wach rufe, der selbst im Hades nicht von dem Todten weiche[2]). — Wer demnach den Schutzflehenden und in ihm die heiligen Satzungen des Zeus missachtet, verfällt der dämonischen Gewalt eines Rachegeistes (*Ἀλάστωρ*), der ihn selbst im Hades noch verfolgt. Daher ist auch nur ein Mensch von höchst verstockter und frevlerischer Gesinnung fähig, Schutzflehende von seiner Schwelle zu weisen; dergleichen geziemt Männern, die nichts Heiliges anerkennen, wie Aegisthos, von dem Orestes in den Choephoren[3]) vorhersagt, dass seine Thorwächter ihn und Pylades abweisen würden, da sein Haus ja doch im Bösen rase; die Vorübergehenden aber, setzt er hinzu, würden verwundert fragen: Warum schliesst doch nur Aegisthos diesen Schutzflehenden aus, wenn er es weiss und in Person zugegen ist? — Wer hingegen den Schützling ehrt, dem wird, wie der Chor in den Schutzflehenden versichert[4]), seliges Loos zu Theil, und gern empfangen die Götter Opfer aus seiner lauteren Hand. — Eine ähnliche milde und humane Gesinnung, die das Unglück ehrt, spricht sich auch darin aus, dass dem Herrn S c h o n u n g und n a c h s i c h t i g e B e h a n d l u n g d e s S c l a v e n empfohlen wird, wie Agamemnon der Klytämnestra freundliche Aufnahme der Kassandra ans Herz legt. 'Nimm die Fremde wohlwollend in das Haus auf'! lauten seine Worte[5]); 'denn auf den milden Herrscher schaut die Gottheit huldvoll von oben herab'.

§. 49.

Weiter empfiehlt Aeschylos G e r e c h t i g k e t und r e c h t e G e s i n n u n g. 'Welch' ein Band wäre stärker', heisst es in einem Fragment[6]), 'als wenn Kraft und Recht sich paaren?' Und in einem andern Fragment[7]): 'Nicht das V i e l w i s s e n, sondern das r e c h t e W i s s e n macht den Weisen'. Namentlich aber gehört

---

1) Suppl. 403—420. — 2) Suppl. 398: *μήτ' ἐν θεῶν ἕδραισιν ὧδ' ἱδρυμένας | ἐκδύντες ὑμᾶς τὸν πανώλεθρον θεὸν | βαρὺν ξύνοικον θησόμεσθ' Ἀλάστορα, | ὃς οὐδ' ἐν Ἅιδου τὸν θανόντ' ἐλευθεροῖ.* — 3) Choeph. 559 ff. — 4) Suppl. 347: *ποτιτρόπαιον αἰδόμενος οὐ πενεῖ | καλλιπότμου τύχας. ἱεροδόκα πέλει | θεῶν λήματ' ἀπ' ἀνδρὸς ἁγνοῦ.* — 5) Ag. 917: *τὴν ξένην δὲ πρευμενῶς | τήνδ' ἐσκόμιζε τὸν κρατοῦντα μαλθακῶς | θεὸς πρόσωθεν εὐμενῶς προςδέρκεται.* — 6) Schol. Homer. ad Il. XVI. 542 (Fr. 340 Herm.): *ὅπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη, | ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;* — 7) Stob. Serm. III, 1 (Fr. 366 Herm.): *ὁ χρήσιμ' εἰδώς, οὐχ ὁ πολλ' εἰδὼς σοφός.*

jene Stelle der Eumeniden hieher, wo der Dichter dem Chor die Mahnung in den Mund legt, den Altar des Rechtes zu ehren[1]). — Was insbesondere das weibliche Geschlecht betrifft, so soll es Keuschheit und Sittenreinheit bewahren. 'Ich ermahne euch', ruft Danaos seinen Töchtern zu[2]), 'mir keine Schande zu bereiten, da ihr in der Jugendblüthe steht, welche das Auge der Menschen anlockt. Schwer zu hüten ist die reife Frucht; die Menschen haschen danach und verletzen sie; die Brut der Vögel und das Gewürm am Boden, wie auch die schwimmenden Bewohner der Gewässer sind lüstern nach der süssen Frucht, deren saftige Reife Kypris verkündet, und deren Genuss vor der Reife sie verbeut; auch nach dem holden Reize der Jungfrau sendet jeder Vorübergehende sehnsuchtsvoll das bezauberte Geschoss des Blickes. — — Befolget treulich diese Ermahnung des Vaters und schätzet die Tugend höher als euer Leben!' — Dem männlichen Geschlechte hingegen empfiehlt der Dichter als Cardinaltugend die Tapferkeit. 'Edle Männertugend', heisst es in den Persern[3]), 'ist ein sicheres Bollwerk;' — als Antwort auf die Frage der Atossa, ob denn die Stadt Athen unverletzt sei. Herrlicher Nachruhm wird dem gefallenen Tapfern zu Theil; wehklagend lobt das Volk beim Anblick der Aschenkrüge die Todten und preist ihre Heldentüchtigkeit, und wie sie wacker im Kampfe gefallen[4]). Ueberhaupt ist es Aufgabe des Mannes, im Schweisse seines Angesichts unablässig zu ringen und zu streben; denn, wie es in einem Fragmente heisst[5]), dem, der unter Mühe und Arbeit emporstrebt, schulden die Götter das Kind der Mühsal, den Ruhm. Und in ähnlichem Sinne sagt ein anderes Fragment[6]): die Mühsal sei für die Menschen die Mutter der Tugenden. Eine wesentliche Tugend des Mannes ist ferner jene Besonnenheit und sichere Ruhe, welche sich durch bedachtsame Handlungsweise äussert und alles hastige und überstürzte Thun vermeidet. 'Man muss,' lauten ein paar Fragmente der Phryger[7]), in welchen Priamos die unüberlegte Tollkühnheit des Achilleus tadelt, 'im Handeln

---

1) Eum. 530: *βωμον αἴδεσαι δίκας.* — 2) Suppl. 965 ff.: *ὑμᾶς δ' ἐπαινῶ μὴ καταισχύνειν ἐμέ, | ὥραν ἐχούσας τήνδ' ἐπίστρεπτον βροτοῖς. | τέρειν' ὀπώρα δ' εὐφύλακτος οὐδαμῶς, | θῆρες δὲ κηραίνουσί νιν βροτοί κτέ.* v. 973: *καὶ παρθένων χλιδαῖσιν εὐμόρφοις ἔπι | πᾶς τις παρελθὼν ὄμματος θελκτήριον | τόξευμ' ἔπεμψεν ἱμέρου νικώμενος.* — V. 982: *μόνον φύλαξαι τάσδ' ἐπιστολὰς πατρός, | τὸ σωφρονεῖν τιμῶσα τοῦ βίου πλέον.* — 3) Pers. 344: *ἀνδρῶν γὰρ ὄντων ἕρκος ἐστὶν ἀσφαλές.* — 4) Agam. 425: *στένουσι δ' εὖ λέγοντες ἄν-|δρα τὸν μὲν ὡς μάχης ἴδρις· | τὸν δ' ἐν φοναῖς καλῶς πεσόντα.* — 5) Clem. Al. Strom. IV, 7, 50. p. 211 Sylb. (Fr. 377 Herm.): *τῷ πονοῦντι δ' ἐκ θεῶν | ὀφείλεται τέκνωμα τοῦ πόνου κλέος.* — 6) Libanius epistola 175. p. 84. ed. Wolf. (Fr. 381 Herm.): *ἀκούων δὲ Αἰσχύλου λέγοντος ἐκ τῶν πόνων τίκτεσθαι ἀρετὰς βροτοῖς* — 7) Stobaeus IV. 15 und 19 (Fr. 282 Herm.): *οὐ χρὴ ποδώκη τὸν τρόπον λίαν φορεῖν· | σφαλεὶς γὰρ οὐδεὶς εὖ βεβουλεῦσθαι δοκεῖ. | τὸ δ' ὠκὺ τοῦτο καὶ τὸ λαιψηρὸν φρενῶν | εἰς πημονὰς καθῆκε πολλὰ δὴ βροτούς.*

nicht zu unbedachtsam sein; denn kein Strauchelnder dünkt uns wohlberathen; dies rasche und voreilige Thun hat schon oft die Sterblichen ins Verderben gestürzt'. — Den Bürgern des Staates endlich empfiehlt Aeschylos Eintracht und festes Zusammenhalten in Freud und Leid, in der Liebe und im Hass. 'Mögen die Bürger Athens', singt der Eumenidenchor[1]), 'sich wechselseitige Freude bereiten, einträchtig in der Liebe und einmüthig im Hass! Denn Eintracht heilt vieles Weh der Sterblichen'.

§. 50.

Demjenigen nun, welcher die heiligen Satzungen der Götter ehrt und einen ihnen gefälligen Wandel führt, wird der der Tugend gebührende Lohn zu Theil, während den Frevler früher oder später die Strafe ereilt. Dies Dogma von der göttlichen Gerechtigkeit spricht Aeschylos an vielen Stellen aus. 'Mit gleichschwebender Wage', singt der Chor der Schutzflehenden[2]), 'schaut Zeus den Stand beider Parteien; er lässt den Bösen Böses, den Guten Gutes angedeihen'. 'Wer frevelt, muss büssen', lauten ein paar Fragmente[3]); 'mit raschem Schritt naht Unheil dem sündigen Sterblichen, der das Recht überschreitet'. Und in einem anderen Fragmente heisst es: 'Stumm und ungesehen naht die Rache: dem Einen im Schlaf, einem Andern im Wandeln und Sitzen; bald folgt sie von der Seite, bald von hinten auf dem Fusse nach'[4]). — Ein warnendes Beispiel in dieser Hinsicht bieten Paris und Troja, welche, wie es im Agamemnon heisst[5]), nimmer sich rühmen können, dass die Busse nicht der Schuld entsprochen habe. Hieher lassen sich auch noch manche andere, schon oben bei Gelegenheit des Geschlechtsfluches[6]) beigebrachte Stellen ziehen, welche dort verglichen werden können. — Und dies Gesetz der Vergeltung hat nicht etwa nur für die Lebenden und die Oberwelt Kraft. 'Selbst im Hades', sagt Danaos in den Schutzflehenden[7]), 'entrinnt der Frevler nicht seiner Schuld; denn auch dort hält, wie die Sage geht, ein anderer Zeus über die Sünder ein letztes Gericht'. Daher erstreckt sich auch die Gewalt der Erinnyen über den flüchtigen Mörder bis in den Hades hinab. 'Mein Amt ist's', singt der Eumenidenchor[8]),

1) Eum. 967: *χάρματα ἀντιδιδοῖεν | κοινοφιλεῖ διανοίᾳ, | καὶ στυγεῖν μιᾷ φρενί. | πολλῶν γὰρ τόδ' ἐν βροτοῖς ἄκος.* — 2) Suppl. 387: *ἀμφοτέροις ὁμαίμων τάδ' ἐπισκοπεῖ | Ζεὺς ἑτερορρεπής, νέμων εἰκότως | ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις.* — 3) Theophil. ad Autol. II. 53. p. 252 ed. Wolf (Fr. 362 Herm.): *δράσαντι γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται.* Theoph. ad Aut. II. 54. p. 256 ed Wolf (Fr. 363 H.): *τό τοι κακὸν ποδώκες ἔρχεται βροτοῖς | κατ' ἀμπλάκημα τῷ περῶντι τὴν θέμιν.* — 4) Fr. 364 Herm.: *ὁρᾷς δίκην ἄναυδον, οὐχ ὁρωμένην | εὕδοντι καὶ στείχοντι καὶ καθημένῳ· | ἑξῆς δ' ὀπηδεῖ δόχμιον, ἄλλοθ' ὕστερον.* — 5) Ag. 510: *Πάρις γὰρ οὔτε συντελὴς πόλις | ἐξεύχεται τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον.* — 6) S. o. §. 38. — 7) Suppl. 215: *οὐδὲ μὴ 'ν Ἅιδου θανὼν | φύγῃ ματαίων αἰτίας, πράξας τάδε. | κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ', ὡς λόγος, | Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας.* Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 411. — 8) Eum. 332: *τοῦτο γὰρ λάχος διανταία | Μοῖρ' ἐπ-*

den Mörder zu verfolgen, bis der Hades ihn birgt; und selbst als Todter ist er nicht frei'. — Insbesondere aber ist es **Dike**, die jungfräuliche Tochter des Zeus[1]), oder auch **Nemesis**, welche die Vergeltung des Frevels und die Bestrafung des Schuldigen überwacht. 'Den Todten', spricht in den Phrygern der greise Priamos, als er von Achilleus die Leiche des Sohnes sich erbittet, 'kann man nach Belieben wohlthun und sie misshandeln; das ist gleich, da der Todte fühllos ist. Aber über uns waltet eine Nemesis, und Dike richtet den Groll des Dahingeschiedenen aus'[2]). Daher die ernste Mahnung in den Eumeniden[3]): 'Ehre den Altar der Dike, und nimmer, von schnödem Gewinn gelockt, tritt ihn mit frevlem Fuss! Sonst wird Strafe dich ereilen'. — 'Wie aber der Frevler von Schuld zu Schuld getrieben wird und zuletzt dem Verderben verfällt, so bleibt das Haus der Gerechten im Segen[4]); dem, der rein die Hände emporstreckt, nahen die Erinnyen nicht, und harmlos durchwallt er das Leben[5]). Der Fromme verdient es, dass er Belohnung findet, zumal wenn er hülfsbedürftig ist[6]), und wohl mag der Unschuldige, der die Schuld seiner Väter büssen muss, staunend fragen, woher die Schläge des Schicksals ihn treffen'[7]). — Der Mensch achte daher (das ist die ernste Mahnung, welche uns überall beim Aeschylos entgegentritt) die Gebote der Götter und die heiligen Satzungen der Dike; er fliehe jede Selbstüberhebung und jeglichen Frevel; er übe gewissenhaft seine Pflichten gegen Götter und Menschen! Dann wird der Lohn für ihn nicht ausbleiben, und auch ihm wird, wie die Göttin der Weisheit in den Eumeniden sich ausdrückt[8]), im Kampfe der Tugend die Krone zu Theil werden.

ἔκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν, θνατῶν | τοῖσιν αὐτουργίαι | ξυμπέσωσιν μάταιοι, | τοῖς ὁμαρτεῖν, ὄφρ' ἂν | γᾶν ὑπέλθῃ· θανὼν δ' | οὐκ ἄγαν Ἐλεύθερον. — 1) Choeph. 937: *Διὸς κόρα (Δίκαν δέ νιν | προσαγορεύομεν | βροτοὶ τυχόντες καλῶς).* — 2) Stobaeus CXXV. 7 (Fr. 281 Herm.): *ὑμῶν γε μέντοι Νέμεσίς ἐσθ' ὑπερτέρα, | καὶ τοῦ θανόντος ἡ Δίκη πράσσει κότον.* — 3) Eum. 530: *βωμὸν αἴδεσαι Δίκας, | μηδέ νιν | κέρδος ἰδὼν, ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς· | ποινὰ γὰρ ἐπέσται.* — 4) Agam. 731: *οἴκων γὰρ εὐθυδίκων | καλλίπαις πότμος αἰεί.* — 5) Eum. 310: *τοὺς μὲν καθαρὰς | χεῖρας προνέμοντας | οὔτις ἐφέρπει μῆνις ἀφ' ἡμῶν, | ἀσινὴς δ' αἰῶνα διοιχνεῖ.* — 6) Eum. 717: *οὔκουν δίκαιον τὸν σέβοντ' εὐεργετεῖν, | ἄλλως τε πάντως χὤτε δεόμενος τύχοι;* — 7) Eum. 918: *ὁ δὲ μὴ κύρσας | βαρέων τέκτων οὐκ οἶδεν ὅθεν | πληγαὶ βιότου προσέπαισαν.* — 8) Eum. 959: *νικᾷ δ' ἀγαθῶν | ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός.*

Verbesseruugen uud Nachträge.

Seite 9, Zeile 24 v. o. ist statt Traumes Schatten zu leseu: Schatteus Traum. — Zu Seite 63, Anm. 4 vergleiche mau noch Corn. Nep. Epam. 5, 4: Nam paritur pax bello. Itaque qui ea diutius volunt frui, bello exercitati esse debeut.





